AVICENNE
LA MÉTAPHYSIQUE

PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

AUX ÉDITIONS VRIN, PARIS

Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. (En collaboration avec Louis Gardet), Paris, 1948, VII + 543 pages, Collection « Études de Philosophie Médiévale », tome XXXVII. Préface de Louis Massignon. — Ouvrage traduit en arabe à Beyrouth, en 1967-1969 par le Père F. Jabre et le Cheikh Sobhi El-Saleh.

Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques. (En collaboration avec Louis Gardet). Original français de la version italienne. Paris, 1961, 310 pages. Collection « Études musulmanes », tome VIII.

Études de Philosophie musulmane, Paris 1974, 432 pages. Collection « Études musulmanes », tome XV. Préface de Louis Gardet.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Mo'allafat Ibn Sina (Essai de bibliographie avicennienne), Le Caire, Direction Culturelle de la Ligue Arabe, Dar al-Maaref, 1950, 20 pages en français + 450 en arabe. Millénaire d'Avicenne. Avant-propos de Ahmad Bey Amin. Préface de Ibrahim Bey Madkour.

Édition critique de textes arabes :

1. *al-Madkhal (Isagoge)* de la *Logique* du *Shifā'* (en collaboration),
2. *al-Ilāhiyyāt (La Métaphysique)* du *Shifā'* (en collaboration),
3. *al-Maqūlāt (Les Catégories)* du *Shifā'* (en collaboration),
4. *K. al-Nafs (De Anima)* du *Shifā'* (en collaboration),
5. *al-Irāda (La Volonté)* du *Moghnī*.

Bibliographie d'Averroès (Ibn Rushd), Organisation Arabe de l'Éducation, la Culture et les sciences (ALESCO) (Le Caire), Alger, 1978, XIX + 430 pages.

ÉTUDES MUSULMANES
DIRECTEURS :
ÉTIENNE GILSON, *de l'Académie française*, et LOUIS GARDET
XXI

AVICENNE

LA MÉTAPHYSIQUE du SHIFĀ'

Livres I à V

TRADUCTION FRANÇAISE DU TEXTE ARABE
DE L'ÉDITION DU CAIRE,
INTRODUCTION, NOTES ET COMMENTAIRES

PAR

Georges C. ANAWATI

Ouvrage publié avec
le concours de la Fondation Francqui de Belgique
et du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1978

Printed in France

AVANT-PROPOS

Au moment où paraît ce premier volume de la traduction de la *Métaphysique* du *Shifā'* d'Avicenne, il nous est particulièrement agréable de nous acquitter d'un devoir de reconnaissance envers tous ceux qui nous ont aidé à mener à bonne fin notre entreprise.

Nos remerciements s'adressent d'abord à la Fondation Francqui de Belgique dont la générosité nous a permis de faire plusieurs séjours en Belgique, à l'Université de Louvain, en vue de mettre au point notre traduction.

Puis nous remercions le Centre National de la Recherche Scientifique qui nous a accordé une importante subvention pour l'impression de notre ouvrage ; M. Ét. Gilson et M. L. Gardet qui ont bien voulu accepter notre traduction dans leur collection « Études musulmanes » ; les Éditions Vrin qui malgré les difficultés du moment n'ont pas hésité à accepter les risques d'éditer un ouvrage particulièrement austère.

Enfin, last not least, nous devons une particulière reconnaissance à Mlle S. Van Riet, Professeur à l'Université de Louvain et savante éditrice de l'*Avicenna latinus*, qui a su faire coïncider, d'une manière remarquablement fructueuse, son édition du texte latin avec la mise au point de notre traduction française réalisée sur le texte critique arabe de la *Métaphysique*. Ses pertinentes remarques, inspirées du texte latin, nous ont permis plus d'une fois d'améliorer notre traduction.

Ce premier volume comprend les livres I à V. Nous expliquons plus loin, dans l'Introduction, la méthode que nous avons suivie. Un second volume, en préparation, contiendra les livres VI à X, ainsi que des lexiques arabe-français et français arabe des termes techniques, ainsi qu'un certain nombre d'appendices sur des thèmes avicenniens et sur le problème du vocabulaire philosophique de l'auteur du *Shifā'*.

La partie bibliographique a été réduite au strict minimum car nous avons déjà traité à plusieurs reprises cet aspect de la philosophie avicennienne. Pour ceux qui s'intéressent à une telle bibliographie, nous nous permettons de renvoyer aux études suivantes :

— *Mo'allafāt Ibn Sīnā (Essai de bibliographie avicennienne)*, Le Caire, Direction culturelle de la Ligue arabe, Dar al-Maaref, 1950, 20 p. en français + 450 en arabe.

— *Chronique avicennienne 1951-1960*, dans la *Revue thomiste*, t. LX, 1960, n° 4, pp. 614-634.

— *Philosophie arabe et islamique. Bibliographie de philosophie médiévale en Terre d'Islam pour les années 1959-1969* dans le *Bulletin de la SIEPM*, Louvain, 1970, X-XII, pp. 316-369 dont une partie est consacrée à Avicenne.

Nous espérons d'ailleurs, Deo volente, reprendre, en français, notre *Essai de bibliographie avicennienne* en y intégrant les références aux nombreux travaux qui ont paru depuis sa parution en 1950.

INTRODUCTION

I. *Histoire de l'édition du texte arabe de la Métaphysique.*
   1. Contenu de la Métaphysique et structure des traités.
   2. L'édition de Téhéran (1885).
   3. L'édition du Caire (1960).

II. *Les traductions antérieures à la présente.*
   1. La version latine médiévale.
   2. La traduction allemande de Horten (1907).
   3. La traduction latine de Carame de la *Métaphysique* du *Najāt* (1926).

III. *La traduction française.*
   1. Origine du projet :
      a. Premier essai à Montréal (1952).
      b. Révision à l'occasion de l'édition critique de la version latine par S. Van Riet (1917).
   2. Principes de la traduction :
      a. Littéralité ;
      b. Homogénéité du vocabulaire ;
      c. Termes techniques ;
      d. Notes et commentaires.

IV. *La Métaphysique d'Avicenne dans le monde musulman.*
   1. Les premiers disciples.
   2. Les attaques de Ghazālī.
   3. Les critiques d'Averroès.
   4. La Métaphysique d'Avicenne et la philosophie de l'*Ishrāq* :
      a. Suhrawardi ;
      b. Mir Dāmād ;
      c. Mulla Ṣadra Shirāzī.

V. *La Métaphysique d'Avicenne dans l'Occident latin.*
   1. La pénétration de la Métaphysique en Occident.
   2. Guillaume d'Auvergne.
   3. Roger Bacon.
   4. Thomas d'Aquin.
   5. Duns Scot.

I. Histoire de l'édition du texte arabe de la Métaphysique

L'importance de la philosophie arabe en Terre d'Islam dans l'élaboration de la pensée philosophique et théologique de l'Occident médiéval a depuis longtemps été reconnue par les historiens de la pensée médiévale chrétienne. Pour ne citer qu'un exemple d'un maître autorisé, rappelons le jugement de M. Gilson sur ce point : « On n'obtiendra aucune interprétation correcte des philosophies médiévales tant que l'on ne fera pas précéder leur étude de celle des philosophies arabes qu'elles réfutent ou dont elles s'inspirent. La pensée arabe et la pensée latine, que nous tendons plus ou moins à isoler dans la pratique, ont été en continuité historique et l'étude que nous en faisons doit tenir compte de cette continuité plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. Averroès, Avicenne et Algazel devraient être aussi familiers qu'Aristote à celui qui veut étudier les philosophes scolastiques. L'idéal serait de les possrder comme Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot les possédaient. »[1]

Avicenne a eu le privilège depuis quelques décennies d'être particulièrement étudié ; l'intérêt qui lui a été porté est surtout dû aux fêtes de son Millénaire ; tour à tour, Persans, Turcs Arabes et, Occidentaux ont montré une édifiante émulation à donner à sa gloire plusieurs fois séculaire des bases scientifiques sérieuses : la bibliographie complète de ses œuvres a été entreprise de divers côtés, et de nombreux aspects de sa doctrine étudiée en profondeur. Et ce qui est encore plus important, un Comité spécial formé au Caire jeta les bases d'un travail de longue haleine : l'édition complète du grand ouvrage du grand philosophe musulman : le *Shifā'*. La tâche commencée avec un élan intrépide se poursuivit sans discontinuer pendant plus de vingt ans jusqu'au plein achèvement de l'édition complète du grand ouvrage avicennien.

Au point de vue philosophique, deux ouvrages d'Avicenne ont surtout marqué la pensée philosophique au moyen âge occidental il s'agit du *De Anima* et de la *Métaphysique*, tous les deux du

1. In *L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 13-17 September 1926, éd. par E. S. Brightman, Longmans, Green and Co, New York, 1927, p. 596.

Shifā'. Sur le premier nous ne dirons rien ici : M[lle] S. Van Riet a publié d'une façon parfaite la version latine du moyen âge et M. Verbeke a étudié, dans la savante Introduction qu'il a donné aux deux volumes de l'édition, les thèses maîtresses du grand philosophe et son influence sur les penseurs chrétiens médiévaux.

1. *Contenu de la Métaphysique et structure des traités*[2].

C'est la Métaphysique qui va retenir notre attention puisqu'aussi bien c'est la nouvelle traduction de cette Métaphysique que nous entendons présenter aux lecteurs. Rappelons tout d'abord qu'elle constitue la quatrième partie (*fann*, en arabe) du *Shifā'*, les trois autres étant : I. La Logique, avec ses neuf traités (Isagoge, Catégories, Perihermenias, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Dialectique, Sophistique, Rhétorique et Poétique). II. La Physique avec ses huit traités (La physique proprement dite, Le Ciel et le monde, De la Génération et de la corruption, Des actions et des passions, Des météores, De Anima (*Liber Sextus naturalium*), De plantis, Des Animaux. III. Enfin les Mathématiques avec les quatre traités (Géométrie, Arithmétique, Musique et Astronomie).

La Métaphysique se présente, comme le fait remarquer Shirāzī dans son commentaire, comme la Sagesse alors que les autres parties sont appelées « sciences philosophiques ».

Dans son autobiographie, continuée par son disciple Zawzajānī[3] nous pouvons trouver des détails sur la manière dont Avicenne a assimilé la philosophie d'Aristote, en particulier la Métaphysique et comment il a composé son propre traité.

En ce qui concerne la *Métaphysique* d'Aristote, il l'avait lue quarante fois, au point de la savoir par cœur mais sans arriver à la comprendre. C'est finalement en trouvant par hasard le commentaire de Fārābī intitulé *Les Intentions de la Métaphysique (Aghrāḍ Kitāb mā warā' al-ṭabī'a)* que tout devint clair dans son esprit et que s'ouvrirent les portes du savoir...

Quant à la méthode suivie pour composer le *Shifā'*, son disciple Zawzajāni nous rapporte les détails suivants. Il avait demandé au Maître de commenter l'œuvre d'Aristote. Avicenne répliqua qu'il était trop occupé pour le faire d'une façon critique, en discutant les diverses opinions des commentateurs mais qu'il pouvait composer un exposé personnel en ne retenant que ce qui lui semblait valable dans la doctrine aristotélicienne. Il le fit effectivement mais sans le secours d'aucune documentation, se fiant avant tout à sa prodigieuse mémoire. Il commençait par tracer le plan original de l'ouvrage, en indiquant les grandes divisions, puis revenait progressivement à son

2. Pour l'analyse de la *Métaphysique* nous avons utilisé l'édition du Caire et notre traduction. Cf. plus loin.
3. Cf. W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina. A Critical edition and annotated Translation*, Albany New York, 1973.

point de départ en rédigeant progressivement les différents chapitres. C'est dire que le plan de la Métaphysique est charpenté et que l'on peut y trouver la suite logique des diverses articulations. D'ailleurs lui-même, dans le chapitre quatrième du premier livre indique le plan qu'il va suivre dans son exposé. Nous allons cependant suivre le plan effectivement réalisé en donnant d'une façon très brève le contenu de l'ouvrage.

Celui-ci est divisé en dix livres *(maqālāt)*, d'inégale longueur. Le premier livre commence par déterminer le sujet de ce qu'il appelle « la Philosophie première ». Après avoir précisé la manière dont se divisent les sciences, théoriques et pratiques, il montre que le sujet de la Métaphysique ou « Science divine » ou *Ilāhiyyāt* est ce qui est séparé de la matière selon la subsistance et la définition. Ce sujet ne peut pas être Dieu puisqu'elle prouve son existence. Ce n'est pas non plus les causes suprêmes ni en tant qu'absolues ni en tant que déterminées mais c'est l'existant *(al-mawjūd)* en tant que tel. Avicenne indique que ses différentes parties ainsi que ses rapports avec les sciences particulières ; il souligne son utilité, montre pourquoi elle est appelée première, comment elle est sagesse.

Une fois ces préambules présentés, Avicenne entre in *media res*. Le chapitre cinquième s'ouvre par le passage qui a joué un si grand rôle dans l'orientation métaphysique de S. Thomas d'Aquin : « L'existant, la chose et le nécessaire sont (telles) que leurs intentions se dessinent dans l'âme d'un dessein premier », phrase devenue dans la traduction latine : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. »[4]

Avicenne montre que ces notions sont premières, indéfinissables, que l'existence est distincte de la quiddité et qu'elle s'attribue *per prius et posterius* à la substance et aux accidents. Les notions de nécessaire, de possible et d'impossible, notions capitales dans la métaphysique avicennienne, sont précisées. Puis est examiné le problème de la vérité et de la véracité ; Avicenne argumente contre le sceptique, le perplexe et l'obstiné et les réduits a quia.

Le deuxième livre traite de la substance. Avicenne insiste sur la distinction entre réceptacle et sujet ; il indique les divisions de la substance, puis traite de la substance corporelle, la distingue du corps mathématique ; il réfute une seconde fois l'atomisme, après l'avoir fait dans la *Physique*, analyse les rapports de la forme de corporéité avec les dimensions et précise le rôle de la matière première par rapport à la forme de corporéité et montre dans quelles conditions celle-ci est genre.

Le chapitre troisième poursuit l'étude de la matière première : c'est une substance disposée à recevoir, elle n'a aucune existence propre ; elle peut diminuer par condensation et augmenter par dilatation.

4. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Dans le chapitre quatrième, Avicenne établit la priorité de la forme sur la matière, analyse leurs rapports réciproques et prouve qu'ils sont dans le rapport de cause à effet.

Le troisième livre, est consacré aux accidents. Avicenne commence par la quantité ; il analyse les différents sens de l'un, établit ses divisions, étudie l'un et le multiple, établit que les mesures sont des accidents. Après la quantité continue, il passe au nombre, quantité discrète ; il établit son caractère objectif, l'opposition entre l'un et le multiple : elle n'est pas essentielle mais elle suit l'essence.

Après la quantité, la qualité. Avicenne établit son caractère accidentel à l'encontre de ceux qui voudraient en faire des substances non-corporelles ou corporelles. Un chapitre spécial est consacré à la science ; son caractère d'accident est établi. Le neuvième chapitre étudie les qualités qui sont dans les quantités (qualités des nombres et des mesures) et le cercle.

Le dixième et dernier chapitre est consacré à la relation : son caractère d'accident, ses divisions (qui sont ramenées à trois : l'égalité, l'action et la passion, et l'imitation), son caractère objectif.

Le livre quatrième est consacré, dit Avicenne, à ce qui d'une certaine manière peut être considéré comme des propriétés et des accidents, les concomitants nécessaires de l'existant et de l'un, i.e. l'antérieur et le postérieur, avec une longue analyse de la cause et de l'effet), du commencement dans l'être *(ḥudūth)* (chapitre premier) ; de la puissance et de l'acte (chapitre deuxième) où il établit que tout engendré comporte de la matière ; la production dans le temps et l'éternité. Enfin au chapitre troisième, le parfait et l'imparfait, le tout et l'ensemble.

Le livre cinquième a pour sujet l'universel et le particulier, le tout et la partie et, plus généralement, la théorie de la définition. Avicenne y étudie la manière dont l'universalité accompagne les natures universelles et expose sa doctrine de la triple existence des universaux dont il avait traité dans l'*Isagoge*, du genre et de l'espèce et de la différence, enfin des rapports de la définition avec le défini et avec ses parties.

Le livre sixième est consacré aux causes et leurs modes ou états. Il établit qu'il y a quatre causes et étudie d'une façon approfondie ces quatre causes : agente, matérielle, formelle et finale en réfutant les diverses objections soulevées à leur sujet.

Le livre septième, le plus court de la *Métaphysique*, étudie les conséquences de l'unité (l'identité) et ceux de la multiplicté (l'altérité et la diversité), les variétés connues de l'opposition. Puis Avicenne rapporte la doctrine des anciens philosophes concernant les Idées platoniciennes et les principes des mathématiques en montrant en quoi ils ont erré, puis il réfute cette doctrine.

A partir du huitième livre commence ce qu'on pourrait appeler « la Théologie avicennienne ». Avicene y établit l'existence de Dieu, le Nécessairement existant et ses attributs : il est le premier ; son essence est identique à son existence, absolument simple, Il n'est pas une substance, Il est Unique, n'a pas d'égal, Sa nécessité n'est pas partageable, il est au-dessus de la Perfection, Vérité, Intelligence pure. En intelligeant les choses, elles existent. Il connaît par son essence le bien du tout. L'ordre du bien en devenir est voulu par lui. La Vie en Dieu est science ; et sa science est identique à sa volonté ; celle-ci est libéralité. Il est la splendeur suprême et la gloire infinie. Le Philosophe musulman a su nourrir les affirmations d'Aristote de l'enseignement coranique le plus authentique.

Les deux derniers livres, le neuvième et le dixième sont consacrés à la doctrine de l'émanation des choses à partir de Dieu, du gouvernement divin et du retour de la créature de Dieu.

Le livre neuvième considère l'attribut d'activité de Dieu puis analyse la chaîne des êtres : les corps célestes dont le moteur prochain est une âme et le principe lointain une intelligence, l'ordination des intelligences et des âmes célestes à partir du Premier principe, la manière dont les âmes humaines, leurs corps et les éléments sont engendrés à partir des premières causes, la manière dont le mal entre dans la prédestination divine. A la fin de ce livre, il commence à parler du problème des âmes humaines après la mort.

Le livre dixième reprend le problème de la Résurrection. Avicenne y expose également sa théorie des inspirations, explique comment la prière de demande est exaucée, le rôle des châtiments, les conditions de la Prophétie et le rôle du Prophète.

Les trois derniers chapitres (trois à cinq) sont consacrés à la vie cultuelle, sociale et politique de la Communauté musulmane : utilité des actes cultuels ici-bas et dans l'au-delà, la formation de la Cité, de la famille (mariage, divorce, éducation des enfants), le Califat, les qualités que doit avoir le calife, le respect des lois louables des non-musulmans, la prudence à garder dans les corrections, la promulgation de lois favorisant la justice.

2. *L'édition de Téhéran (1885).*

Quelque étrange que cela puisse paraître, la Métaphysique d'Avicenne était restée inédite jusqu'en 1885. A cette date parut à Téhéran une lithographie reproduisant la *Physique* du *Shifā'*, et la *Métaphysique* accompagnée de nombreuses gloses interlinéaires, d'autres, beaucoup plus longues, marginales, courant d'une façon pittoresque, tout autour du texte central, enfin un volume séparé contenant le commentaire suivi des six premiers volumes de la Métaphysique par le fameux Mulla Sadra Shirāzī, le plus célèbre philosophe Ishrāqī de l'Iran moderne.

Les commentaires interlinéaires et marginaux sont signés. Nous relevons les noms de Mulla Awlīyā', un élève de Agha Khwansari Sayyid Aḥmad, élève de al-Sayyid Dāmād, Mulla Sulaymān.

La physique comprend les huit traités suivants, selon une numérotation continue et commence, sans aucune indication de sources, de la manière suivante :

الفن الأول من الطبيعيات فى السماع الطبيعى . وهو أربع مقالات وإذا
قد فرغنا بتيسير الله وعونه مماوجب تقديمه فى كتابنا هذا وهو تعليم اللباب
من صناعة المنطق فحرىّ بنا أن نفتح الكلام فى تعليم العلم الطبيعى على
النحو الذى تقرر عليه رأينا...

Voici la série des traités et leur pagination :

Premier fann. — La physique proprement dite *(Fil-samā' al-ṭabī'ī)*	pp. 1-159
Deuxième fann. — Du Ciel et du monde *(Fī l-samā' wal-'ālam)*	pp. 159-185
Troisième fann. — De la Génération et de la Corruption *(Fī l-kawn wal-fasād)*	pp. 185-224
Quatrième fann. — Des actions et des passions *(Al-af'āl wal-infi'ālāt)*	pp. 224-247
Cinquième fann. — Des Météores et des minéraux *(Fī l-āthār al-'ulwiyya wa fī l-ma'daniyyāt)*	pp. 247-277
Sixième fann. — De l'Ame *(Fī l-nafs)*	pp. 277-368
Septième fann. — Des Plantes *(Fī l-nabāt)*	pp. 368-381
Huitième fann. — Des Animaux *(K.al-Ḥayawān)*	pp. 381-522

Enfin vient le volume de la *Métaphysique*, très amplement commentée et glosée. Elle commence, comme la Physique, ex abrupto, sans aucune indication sur l'utilisation des manuscrits utilisés. Les six premières pages ne sont pas numérotées et la septième porte le nombre 274, nous ne savons pas trop pourquoi. D'ailleurs cette numérotation n'est pas régulière, certaines pages qui contiennent seulement des commentaires, ne sont pas numérotées (cf. après la page 288) et, à certain moment même, la numérotation passe de la page 309 à la page 400.

Le texte de la Métaphysique, en belles lettres naskhi, est encadré dans un rectangle trilinéaire qui le sépare des commentaires marginaux. Chaque page comporte 21 lignes et le nombre total de ces pages encadrées est de 288. Le copiste a dû utiliser plusieurs manuscrits parce qu'il indique quelquefois, au-dessus de certains mots, une variante, précédée de la lettre *ḥā'* (cf. par exemple p. 400 : *al-rākiḍ* est surmonté par *al-rābiḍ*).

Les titres des chapitres sont écrits en gros caractères ; dans les marges, au milieu de la forêt des gloses et commentaires, se détachent des sous-titres, en gros caractères. Dans le colophon se trouve la liste des glosateurs et commentateurs que nous avons donnée plus haut. Voici, après cette liste, les derniers mots du colophon

قدتم الكتاب المسمّى بالشفاء على يد الأقل عبد الكريم الشريف الشيرازى
فيشهر (هكذا) محرّم الحرام سنة ثلث وثلثماة بعد الألف من الهجرة
النبوية

در مطبعة علمّية خاصه مدرسة مباركه دارُ الفنون بدستيارى عاليجاه
آقا ميرزا حسين ، خَـلَـفِ مرحمت وغفرانْ ينَاهْ آقا ميرزا عباس ، بزيورِ
طبع رسيد.

« Le livre appelé al-Shifā a été achevé par les soins de 'Abd al-Karīm al-Sharīf al-Shīrāzī le mois de Moḥarram l'an 1303 de l'Hégire.

Il a été imprimé à l'Imprimerie scientifique privée de l'École bénie de la Maison des Arts (Dār al-funūn), grâce à l'assistance de Son Excellence Aghā Mirzā Ḥosayn, successeur de l'Agha Mirzā 'Abbās, — qui a trouvé refuge auprès de la miséricorde et du pardon [divins]. »

3. *L'édition du Caire (1960)*.

L'absence d'un texte imprimé aussi important que celui du *Shifā'* fut vivement ressentie quand en 1950, on songea en Orient à célébrer le Millénaire d'Avicenne. C'est tout à l'honneur de l'Égypte et en première place au Dr Taha Hussein, à l'époque Ministre de l'Instruction Publique, d'avoir conçu le projet d'éditer tout le *Shifā'* et de l'avoir réalisé. Un comité fut constitué sous la direction du Dr I. Madkour. Un travail préliminaire concernant l'établissement d'une bibliographie la plus complète possible nous fut confié [5]. Et c'est sur la base des renseignements qui ont été recueillis que l'édition put commencer.

Celle de la Métaphysique fut répartie en deux groupes chacun se chargeant des cinq livres. Étant donné l'urgence de l'entreprise à réaliser et les difficultés de se procurer les manuscrits, les éditeurs du Caire décidèrent d'établir une édition semi-critique, avec un nombre restreint de manuscrits disponibles, et en utilisant également la lithographie de Téhéran. Les manuscrits choisis furent les suivants : 1) Azhar (Beknit) 331 ; 2) notes marginales de ce manuscrit ; 3) Dār al-Kutub 144, 894 et 262 ; 4) British Museum 7500 ; 5) l'édition de Téhéran avec ses variantes interlinéaires. Ces manuscrits ont été décrits en arabe dans le volume de l'*Isagoge (al-Madkhal)* (pp. (67)-

5. Cf. notre *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, Dar El-Maaref, 1950, en arabe avec Introduction en arabe et en français. Un substantiel résumé du livre a été donné, en français : *La tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne*, in *Revue Thomiste*, 1951-II, pp. 407-440.

(74), et, pour les manuscrits de Dār al-Kutub 144 et 826 dans le premier volume de l'édition de la *Métaphysique* (pp. (31)-(33)). Certains passages ont été comparés, lors du passage de Mlle d'Alverny au Caire, au texte latin du moyen âge.

Nous donnons ici la traduction française de la description de ces manuscrits.

Azhar, 331 khuṣūṣiyya, 2415 Bekhīt.

Dimensions extérieures du manuscrit : 12,5 × 22 cm. ; surface écrite : 9,5 × 17,5 cm. 441 folios dont 427 pour le texte lui-même et 14 pour la table des matières détaillée (que nous avons reproduite dans notre *Essai de bibliographie avicennienne*, pp. 30-66.

41 lignes par page, 27 mots par ligne.

Le titre, avec des écritures différentes en écriture *ta'līq* :

كتاب لأبى على بن سينا مكمل ومتمّم لانظيرله

avec des attestations de propriété dont la dernière est du shaykh Bekhīt, qui le mit en waqf à la disposition des savants en 1328 de l'H/1910.

Incipit :

بسم الله الرحمن الرحيم وماتوفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.
الحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد وآله أجمعين . هذا كتاب
الشفاء للشيخ أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا رضى الله عنه ؛ وفى صدره
كلام لأبى عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجانى قال أبو عبيد : أحمد
لله....

Explicit :

ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك
بالخواص النبوية يكاد أن يصير ربّاً انسانياً ، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى ،
وهو سلطان العالم الأرضىّ وخليفة الله فيه .

Manuscrit complet. Écriture fine naskhi, très lisible, pourvue de points diacritiques et vocalisée quand le copiste l'a estimé nécessaire. Les titres et les figures géométriques sont à l'encre rouge.

Papier solide avec, de ci de là, des traces d'humidité et de restauration, surtout dans les sept premiers folios.

Le nom du copiste n'est pas indiqué, probablement parce que ce n'est pas un nom célèbre. Le lieu et la date ne sont pas indiqués. D'après l'écriture on peut estimer que le manuscrit est du VIIe s. de l'Hégire.

On trouve, en marge, des variantes dues au copiste lui-même, empruntées semble-t-il à un autre manuscrit que le copiste désigne par la lettre *khā'* placé avant la variante. Dans l'édition du Caire ces variantes ont été considérées comme provenant d'un manuscrit autonome que l'on a désigné par le sigle. Ces variantes sont en général très bonnes et dénotent un connaisseur de la philosophie avicennienne.

Dār al-Kutub 894 Falsafa.

Dimensions extérieures 18,5 × 24,5 cm. ; surface écrite : 11,5 × 18,5 cm. 876 folios, 29 lignes par page, 18 mots par ligne. Il porte comme titre :

كتاب الشفاء للشيخ أبو على سينا

ainsi que des sceaux divers mais pas d'attestations de propriété.

Incipit :

بسم الله الرحمن الرحيم .ربّ زدنى علماً بالحق ـ المقالة الأُولى
فى الفن الأول من الجملة الأُولى وهى فى المنطق . فصل فِي الاشارة
إلى ما يشتمل عليه الكتاب قال الشيخ أبو على ..

Explicit comme celui de l'Azhar.

Complet sauf 20 folios au début de la Métaphysique. Petite écriture ta'līq, excellente, sans points diacritiques ni vocalisation difficile à lire. Titres à l'encre rouge. La place des figures géométriques et musicales est restée en blanc. Ne contient pas de gloses marginales. Bon papier jaune, ne comportant ni trous ni traces de dégâts causés par les vers.

Le nom du copiste est mentionné mais pas le lieu où la copie a été effectuée ni la date.

Dār al-Kutub 262 Ḥikma.

Dimensions extérieures : 21 × 26 cm. ; surface écrite : 8 × 19 cm. Neuf volumes de dimensions variées. Le plus volumineux contient 550 folios le reste n'est pas numéroté. 21 lignes par page, 10 mots par ligne.

Incipit et *explicit* comme ceux de l'Azhar (Bekhīt).

Complet. Beau naskhi, avec points diacritiques mais pas de vocalisation. Titres à l'encre rouge. Le texte est souvent fautif, avec des blancs quand le copiste ne comprend pas certains mots. Marge très large sans gloses ni commentaires. Beau papier moderne.

C'est une copie faite par les soins de Dār al-Kutub par divers copistes, terminée en 1337 H (1918), sur un manuscrit remontant à 992 H./1584.

Dār al-Kutub, 144 Ḥikma.

Dimensions extérieures : 11 × 20 cm. ; surface écrite : 5,5 × 12,5 cm. Écriture ta'liq, claire, non vocalisée. 17 lignes par page ; gloses dans certaines pages. Enluminure à la première page, avec en dessous la Basmale à l'encre rouge. Le texte de la première page est orné d'or.

Incipit :

الفنّ الثالث عشر من كتاب الشفاء تصنيف الشيخ الرئيس . المقالة الأولى فصل فِي ابتداء طلب موضوع العلم الفلسفة الأُولى لتبين انيّته فى العلوم ...

Explicit comme celui de l'Azhar (Bekhīt), avec indication du copiste Ibn Shams al-Dīn 'Imād al-Dīn Maḥmūd al-Kirmānī et la date de la copie : 684 de l'H./1285.

Dār al-Kutub 826 Falsafa.

Dimensions extérieures 12 × 21,5 cm. ; surface écrite : 5,5 × 14 cm. 157 folios. Belle écriture naskhi, pourvue de points diacritiques non vocalisé. 21 lignes par page. Dans certaines pages, gloses marginales, en écriture ta'līq. Les nombres des chapitres sont écrits à l'encre rouge. Incipit et explicit comme le manuscrit précédent. Achevé le mercredi 15 shawāl 1084 par al-Kirmānī.

British Museum 7500.

Dimensions extérieures 14 × 20 cm. ; surface écrite : 10 × 18 cm. 384 folios ; 49 lignes par page, 25 mots par ligne. Attestation de propriété pour Aṣim b. Ibrāhīm b. Ḥaydar, — avec quelques mots en persan.

Contient la Logique, la Physique et la Métaphysique sauf le dernier traité *(maqāla)*.

Incipit comme celui de l'Azhar (Bekhīt).

Explicit :

فصل فِي المعاد ... فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً وضعيفاً ، وخصوصاً...

Écriture naskhī, petits caractères, lisible. Négligence dans l'indication des points diacritique et de la vocalisation. Contient des fautes d'orthographe manifestes. Comporte des abréviations comme « يق » pour يقال et « ح » pour حينئذ.

Copie « *khazā'inīyya* » ornée. Pas d'indication du lieu où la copie a été faite ni du nom du copiste, ni la date. Probablement du XIe siècle de l'H.

L'édition de la *Métaphysique* du Caire comporte une longue Introduction de M. I. Madkour, en arabe et en français ainsi qu'un lexique arabe-latin de quelques termes techniques. Les mots latins ont été empruntés à la version latine médiévale reproduite par le *Franciscan Institute S. Bonaventure* de New York (cf. plus loin).

Lors de la révision de notre traduction française sur le texte arabe du Caire, nous avons pu relever dans ce dernier texte un certain nombre de fautes de lecture ou d'impression. Nous en donnons la liste ci-après.

Corrections au texte arabe de l'édition du Caire

Édition du Caire	Au lieu de	Lire
8, 13	مشهود	مشهور
10, 16	يلحق	تلحق
19, 18	وصفاً	وضعاً (Azhar)
21, 2	إلا	لا
22, 13	يعد	بعد
22, 15	وإدا	وإذا
25, 12	مفارق	مفارقٌ
32, 12	ان حقيقةً وحقيقة ب	ان حقيقةً وحقيقة ب حقيقة (Téh.-Azhar)
32, 8	الن	أن
38, 9	الذي	والذي (Téh.-Azhar)
39, 14	il faut lire d'après le ms. de l'Azhar : بَعُدَ ، مشكوك في إحالته ، بل لأنه لم يوجد بَعْدُ	
40, 4	واجب الوجوب	واجب الوجود
43, 16	لوجود	لوجود لحقيقة
64, 18	نقش	نفس (Téh.-Azhar)
66, 8	مخنلفا	مختلفا
67, 3	يظل	بطل (Téh.-Azhar)
67, 3	بُعْدٌ	بُعْدٍ
73, 16	منة	منه
75, 4	العرض	الفرض
75, 17	كجر ئه	كجز ئه
77, 3	بأن يوخذ	بأن لم يوخذ
77, 8	الماد	المادة
77, 9	كما قدار	كما بمقدار
78, 1	لسبب	السبب
89, 9	تكون	يكون

Édition du Caire	Au lieu de	Lire
102, 7	سفن	سفينة
104, 4-5	texte omis, à rétablir ainsi : إذا قلنا : ان الواحد لاينقسم فقد قلنا ان ألواحد هوالذي	
107, 7	لا أقل من يكون	لااقل من أنْ يكون (Téhéran)
112, 9	ومقتضاه	مقتضاه (Téh.-Azhar)
123, 3	فنعدها	فيعدها (Téhéran)
123, 13	يعنى	نعنى
126, 10	ضذ	ضد
127, 4	ببطلان	كبطلان (Téhéran)
127, 16	بل في موضوع	بل موضوع (Téh.-Azhar)
130, 16	أكثر من من	أكثر من
131, 9	الموجود	الوجود
131, 14	إرخاء	أرخاء
136, 2	أجراء	أجزاء
141, 16	العقل	العقل
143, 9	تذ هب	نذ هب (Téh.-Azhar)
146, 11-12	على على	على
148, 16	فارقة	فارقه
149, 2	بسيطاً	بسيطاً
149, 9	موازياً	مواز
152, 9	با لمختلف	فالمختلف (Téh.)
154, 16	البنه	البتة
155, 11	له حاله	له حالة
156, 12	وهي وتكون	وهي تكون (Téh.-Azhar)

Édition du Caire	Au lieu de	Lire
158, 11	خر	آخر
168, 8	تغني	تعنّى
179, 1	أجسامٌ	أجسامٍ
189, 2	ولاينتظر وجوداً آخر يوجدعنه فان كل شي آخر	ولاينتظر وجوداً آخر، فان كل شي آخر يوجد عنه (Téh.-Azhar)
189, 18	خارجاً وعنه	خارجاً عنه
190, 11	مابعده	ما يعدّه (Téh.)
190, 13	وكأن	وكان (Téh.-Azhar)
199, 3	فتكون	فيكون
199, 7	تعنى	نعنى (Téh.)
203, 17	أن يقال	أن لا يقال (Téh.-Azhar)
208, 12	معقولة	مقولة (Téh.-Azhar)
211, 10	هي كلية بهذه ، الجهة	هي كلية ، بهذه الجهة
221, 14	يتوسط	بتوسط (Téh.)
»	ما	مما (Téh.)
236, 5	جزء الحد	جزءا الحد
241, 4	تبعت	تنبعث (cf. variantes)
248, 12	يقطعتها	بقطعتها
251, 7	ولم يمكن	فلم يمكن (Téh.)
252, 4	مبيّناً	متبيّناً (Téh.-Azhar)

II. Les traductions antérieures a la présente

1. *La version latine médiévale.*

En ce qui concerne la traduction latine médiévale de la *Métaphysique* d'Avicenne, nous serons très brefs : c'est l'objet même du travail de M[lle] S. Van Riet et c'est chez elle qu'il faudra trouver d'une façon complète les détails sur ce sujet.

On sait que c'est M[lle] d'Alverny qui s'est d'abord intéressée, — depuis plus d'un quart de siècle — à l' « Avicenne latin », et qu'elle a entrepris une vaste enquête sur l'ensemble des manuscrits latins avicenniens dans les diverses bibliothèques d'Europe[6]. En utilisant ses travaux, nous allons donner un bref résumé des résultats de son enquête.

C'est à Tolède qu'une partie des œuvres philosophiques et médicales d'Avicenne devinrent accessibles aux Occidentaux. Il fallut pour faire les traductions utiliser le travail en équipe, en recourant aux habitants bilingues de l'Espagne, mozarabes ou juifs, en l'occurrence, Ibn Dāwud « israelita philosophus » qui traduisait le mot à mot arabe en langue vulgaire et Dominique Gundusalvi, archidiacre de Tolède, transcrivait immédiatement les phrases en latin.

Cette méthode explique certaines omissions, contre-sens ou confusions. Pour ne citer qu'un exemple la traduction de *'illa* par *res* et de *shay'* par *causa*, l'un et l'autre mot arabe se prononçant *cosa* dans les dialectes romans méridionaux.

Les deux grandes œuvres encyclopédiques d'Avicenne, le *Canon* de la médecine et le *Shifā'* furent ainsi traduites dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Si l'histoire de la traduction du *Canon* (par Gérard de Crémone et le Mozarabe Gallipus) est connue, celle du *Shifā'* est plus compliquée et certains points restent obscurs. C'est Ibn Dāwud appelé par les copistes latins Avendauth qui traduisit le *Shifā'* mais son compagnon latin ne fut pas aussi brillant que l'Archidiacre Dominique — d'où la difficulté de la version latine, souvent difficile à comprendre sans recours au texte arabe.

6. Cf. sa communication au Congrès de Bagdad (mars 1952), publiée dans les Actes du Congrès, Le Caire, pp. 59-69 : *Les traductions latines chez Ibn Sīnā et leur diffusion au moyen âge.* Cf. la série d'articles qu'elle a publiée dans la note 36.

A la fin du XIIe siècle, le *Shifā'* latin comprenait :

— Le prologue et la première partie de la Logique correspondant à l'*Isagoge*.

— Une partie de la *Physique*.

— Le *De Anima*.

— La *Métaphysique* complète.

— Un fragment des *Seconds Analytiques*.

La *Métaphysique* a été publiée seule, à Venise en 1495. Puis, en 1508, par les chanoines de S. Giovanni in Viridari, près de Padoue, qui revisèrent le texte et le publièrent avec une série d'autres textes philosophiques d'Avicenne.

En 1948, le *Franciscan Institute St. Bonaventure*, près de New York, publia (pro manuscripto), le texte ronéotypé de la Métaphysique selon l'édition de Venise de 1530. Voici la courte note liminaire placée au début du livre :

Benevole lector.

Sequens textus Metaphysicae Avicennae mere transcripta est de editione antiqua (Venetiis, 1520). Textus et interpunctionem, nisi manifestus error id postulavit, non mutavimus.

Sensus huius translationis, neque recognitae neque correctae cape, quantum potest, et utinam melius quam transcriptores. Benigne parcas typistis neque primum conatum nostrum in utendo nova machina imprimendi despicias. Vale.

Institutum Franciscanum Apud Collegium S. Bonaventurae.

Rappelons simplement que la correspondance latine des grandes divisions du texte est la suivante : *Jumla* = collectio ; *fann* = liber ; *maqāla* = tractatus ; *faṣl* = capitulum.

2. *La traduction allemande de Max Horten (1907)*[7].

Le premier qui, en Occident, eut le courage d'entreprendre une traduction intégrale de la *Métaphysique* du *Shifā'* est l'orientaliste et historien de la philosophie musulmane Max Horten. Ce savant était non seulement un excellent arabisant mais également un théologien scolastique qui avait consacré plusieurs années à l'étude d'Aristote et de S. Thomas. C'est pourquoi il se trouvait, d'une certaine manière, de plain-pied avec le texte d'Avicenne.

Horten ne semble pas avoir connu l'édition lithographique de Téhéran ; de toute façon il ne la mentionne pas. Il signale comme manuscrits utilisés : a = Leiden, Col. 4, N° 1444 ; b = Leiden, Col. 84, N° 1445 ; c = Berlin, Minutoli 229, N° 5045 ; d = Indian Office, N° 477.

Il ne décrit pas ces manuscrits ; il se contente d'indiquer la date

7. *Die Metaphysik Avicennas : das Buch der Genesung der Seele*, Leipzig 1907. Reproduction photomécanique Frankf. a. M. 1960.

du manuscrit c de Berlin : il est daté d'Ispahan 1672 et il contient des gloses sur la Métaphysique que Horten a traduites et mises à la fin du volume. De plus il a utilisé un certain nombre d'auteurs arabes pour les notes, en particulier Fārābi (m. 950) dont le *Fuṣūs al-ḥikam* a été traduit en allemand par lui, les *Mafātīḥ al-'ulūm* de Khwarizmi (m. 990), les *Ta'rifāt* de Jurjāni (m. 1413), le *Muḥassal* de Fakr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209) et le Dictionnaire de Tahānawī (Fārūqī, m. 1745) publié par Sprenger qui contient de nombreuses citations d'auteurs postérieurs à Avicenne comme Ijī (m. 1353), Samarqandi (m. 1291), Kātibi (m. 1276), Suhrawardi (m. 1297), Urmawī (m. 1283), Sakkāki (m. 1229), Taftazānī (m. 1389), Ṭūsī (m. 1273), Nasafi (m. 1310), Maḥbūbi (m. 1346), Abhari (m. 1264), Dawāni, p. 1501, etc.

De même il a retrouvé les références aux œuvres d'Avicenne lui-même quand dans la *Métaphysique* ce dernier y renvoie, le plus souvent d'une façon assez vague. Enfin un grand nombre de citations d'Aristote[8] et de S. Thomas d'Aquin[9] ont été reproduites dans leur langue originale.

Dans son Introduction, Horten dit avoir cherché à donner une traduction, la plus fidèle possible, essayant de rendre les nuances de l'arabe, en restant très près du texte. Pour plus de précision, il a souvent remplacé les pronoms par les mots auxquels ils se réfèrent et a coupé certaines périodes trop longues pour les rendre compréhensibles.

Comme on le voit par cette courte présentation, la traduction de Horten est le fruit d'un immense travail poursuivi avec méthode et persévérance. Aussi sa traduction est-elle précieuse pour ceux qui possèdent parfaitement l'allemand.

Pour permettre de juger sur pièces si l'on peut dire la manière dont sa traduction a été menée, nous choisissons quatre textes en reproduisant l'original arabe, notre traduction (qui est très littérale) et celle de Horten.

Texte I, p. 5, 10-12 :

وكنْتَ لاتعرف ما هذه الفَلْسفة الأُولى ، وما هذه الحكْمة وهَل الحد ود والصِّفات الثَلاث لِصناعة واحدة أَو لِصِناعة مُخْتَلفة ، كلُّ واحدة مِنْها تُسَمّى حكمة.

8. Les citations d'Aristote au nombre de 270 sont réparties ainsi : *Catégories*, 18 ; *de Interpretatione*, 7 ; *Analytica*, 11 ; *Topiques*, 5 ; *Physiques*, 39 ; *de Coelo*, 13 ; *de Generatione*, 5 ; *de Anima*, 10 ; *De Sensu et sensatu*, 3 ; *de Animalibus*, 6 ; *Problemata*, 3 ; *Metaphysiques*, 129, *Ethique à Nicomaque*, 13 ; *Ethica Magna*, 2 ; *Eth. à Eudème*, 2 ; *Politique*, 1 ; *Rhétorique*, 3.

9. Les citations de S. Thomas au nombre de 221 se répartissent comme suit : *Summa Theologica*, 221 ; *Commet. Métaph.*, 156 ; *Contra gen.*, 8 ; *Comm. Etn. à Nicom.*, 2 ; *Analyt.*, 1 ; *Peritherm.* 1, *de Anima*, 6 ; *de Coelo*, 2 ; *Les Sentences*, 14 ; *de Veritate*, 5 ; *In Matth.*, 1 ; *super Isaiam*, 1 ; *de Trinitate*, 1 ; *de Potentia*, 4 ; Totiues *Logicae Summa* (qui est inauthentique), 1 ; *Opus philos.*, 4 ; *Quodlib.* 1 ; *Ad Hebraeos*, 1 ; *de Spirit. creat.*, 1.

Notre traduction :

Tu ne savais pas ce qu'était cette philosophie première et ce qu'était cette sagesse ni si les trois définitions et propriétés appartiennent à une même discipline *(ṣināʿa)* ou à des disciplines différentes, chacune d'elles portant le nom de sagesse.

Traduction de Max Horten (p. 7).

Dieses hast du vernommen, ohne dass du wustest, was (welches Inhaltes im einzelnen) diese erste Philosophie, und was diese Weisheit sei und ob die (ebengenannten) drei Definitionen oder Eigenschaften einer einzigen Kunst zukommen oder verschiedenen, von denen jede einzelne « Weisheit » gennant wurde.

Texte II, p. 5, 13-15 :

ونحن نبيّن لك أنّ هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأُولى، وأنّه الحكمة المطلقة ، وأنّ الصفات الثلاث التى رُسِمَ بها هى صفات صناعةٍ واحدة وهى هذه الصناعة.

Notre traduction :

Nous allons te montrer maintenant que la science que nous cherchons, c'est la philosophie première, qu'elle est la sagesse absolue et que les trois propriétés qui décrivent la sagesse sont des propriétés d'une même discipline, celle-là même [que nous étudions].

Traduction Max Horten (p. 7) :

Deshalb wollen wir dir nun erklären, dass diese Wissenschaft, um die wir uns bemühen, die erste Philosophie ist dass sie *ferner* die Weisheit schlechtin *bedeutet*, und dass die drei Eigenschaften *(dass sie namlich die erhabenste, die sicherste und sich auf die ersten Uraschen erstreckende Erkenntis sei)*, mit denen die Weisheit bezeichnet wurde, Eigenschaften einer einzigen Kunst sind, namlich dieser Kunst *(der Metaphysik)*.

Texte III, p. 6, 17 :

وسنبيّنه لك عن قريب أيضاً أن البحث عن وجوده لايجوز أن يكونَ إلاّ فِي هذا العلم ، إذْ قد تبيّن لك من حال هذا العلم أنّه بحثٌ عن المفارقات للمادة أصلاً.

Notre traduction :

Nous te montrerons également bientôt que la recherche de son existence ne peut se faire que dans cette science : car tu as vu, d'après l'état *(ḥāl)* de cette science qu'elle étudie les [substances] radicalement séparées de la matière.

Traduction Max Horten :

Im folgenden wollen wir ferner dartum, dass die Untersuchung betreffs *der Existenz Gottes* nur in diese Wissenschaft gehört, da es dir betreffs dieser Wissenschaft bereits klar ist, dass sie die von der Materie absolut frein *Substanzen untersucht.*

Texte IV, p. 196, 4 sq. :

وأما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوّره يمنع أن يُقال معناه على كثيرين ،كذاتِ زيْد هذا المشار إليه ، فإنّه مستحيل أن تتوهم إلاّ له وحده.

فالكلّى من حيث هو كُلّى شيءٌ ومن حيث هو شيءٌ تلحقه الكليّة شيء . فالكلّي من حيث هو كُلّى هو ما يدلُّ عليه أحد هذه الحدود ، فإذا كان ذلك انسانًا أو فرساً فهناك معنًى آخر غير معنى الكليّة وهو الفرسية. فإنّ حدّ الفرسيّة ليس حدّ الكلّيّه ، ولا الكلّيّة داخلة فِي حدّ الفرسية ، فإنّ الفرسية لها حدّ لا يَفْتَقِر إلى حد الكليّة لكن تعرض له الكليّة.

Notre traduction :

Quant au particulier singulier, c'est celui dont la représentation même s'oppose à ce que son « intention » se dise de plusieurs comme l'essence de Zayd, celui-là qui est désigné : il est impossible de se la représenter que pour lui seul.

L'universel en tant qu'il est universel est une chose, et en tant qu'il est une chose à laquelle suit l'universalité il est [autre] chose. L'universel en tant qu'il est universel, c'est ce qu'indique une de ses définitions : si c'est un homme ou un cheval, il y a une autre « intention » autre que l'universalité, c'est l'équinité. Car la définition de l'équinité n'est pas la définition de l'universalité et l'universalité n'entre pas dans la définition de l'équinité mais l'universalité lui advient.

Traduction Max Horten (pp. 285-6) :

Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allein genommen es ausschliesst, das derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird. (Es ist die erste Substanz nach Aristoteles,

Kateg. 1 B 3 ff.). So verhält sich z. B. Zaid, der Gegenstand eines individuellen Hinweises sein kann ; denn es ist unmöglich, das man sich dieses Individuum anders vorstelle als dem Zaid allein zukommend. Daher ist das Universalle, insofern est universell ist, ein besonderes « Etwas » * und auf dasselble weist eine dieser Definitionen hin. Insofern es ein « Etwas » ist, dem die Eigenschaft der Universalität anhaftet, ist es wiederum « Etwas » besonderes für sich (verschieden von dem eben genannten Universellen). Daher ist dieses z. B. ein individueles Pferd. Abgesehen von dem Begriffe des Universellen (durch den es von vielen Einzeldigen ausgesagt werden kann), ist hier (in dem Beispiele) noch eine andere ratio enthalten, nämlich die der esse equum. Denn die Definition dieser letzeren ratio ist verschieden von der Definition der Universalität, noch hat überhapt die Definition der letzeren einen Anteil an der Definition des Pferdes.

On aura remarqué que les deux traductions allemande et française sont substantiellement les mêmes. Sur certains points nos lectures diffèrent soit parce que le texte arabe des deux côtés n'est pas identique soit que notre interprétation (en arabe toute lecture est en quelque sorte une interprétation) diffère. Ce sera au lecteur d'estimer laquelle des lectures est préférable.

3. *La traduction latine de Carame de la Métaphysique du Najāt.*

Avant se présenter notre traduction française de la Métaphysique il faut signaler ici un important travail réalisé en 1926 à Rome par un savant arabophone, l'évêque maronite Mgr Nelatallah Carame. Sur l'initiative du Père Gény, professeur de philosophie à la Grégorienne, il traduit, en latin, la Métaphysique du *Najāt*. Or le *Najāt* est comme on le sait, un compendium du *Shifā'* où souvent des phrases entières de ce dernier sont reproduites telles quelles ou aussi selon une rédaction nouvelle.

Publié d'abord à Rome en 1593, au Vatican, avec le *Canon de la médecine*, le texte arabe fut imprimé au Caire en 1331/1911 et 1357/1938. Mgr Carame utilisa le texte de Rome, en s'aidant pour certains passages de l'édition du Caire de 1331. La traduction est en beau latin élégant de la Renaissance qui ne ressemble guère au style philosophique simple de la scolastique médiévale. Mgr Carame était un bon connaisseur de la philosophie arabe, et également de la scolastique latine, ce qui lui a permis de mentionner des textes de S. Thomas et d'autres œuvres d'Avicenne ou d'auteurs arabes.

On trouvera dans le livre de Mlle Goichon, *La distinction de l'essence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, de Brouwer, 1937 une table de concordance entre la Métaphysique du *Najāt* (éd. 1331 H.),

* En note : Cod c, b : und insofern es ein Etwas ist, haftet ihm die Universalität an. Das Universale als solche ist dasjenige, das definiert wird durch ei. der ang. Definitionen.

la traduction latine de Carame, la version latine médiévale (ad. de Venise 1508) enfin la lithographie de Téhéran (pp. 501-503).

Le texte de Mgr Carame nous a permis parfois de résoudre certaines difficultés.

Remarquons pour terminer ce paragraphe des traductions de la *Métaphysique* du *Shifā'*, que Mlle Goichon a traduit un certain nombre des textes avicenniens qui lui ont servi à illustrer sa thèse. Par ailleurs son vocabulaire d'Avicenne est extrêmement précieux et peut rendre les plus grands services pour la traduction de beaucoup de termes.

Enfin M. Miguel Cruz Hernandez dans son livre « *La Metafisica de Avicena* » (Grenade, 1949) a également traduit en espagnol un certain nombre de passages de la *Métaphysique* du *Shifā'*.

III. Notre traduction

Durant les années académiques 1950-1952, lors de notre enseignement comme Visiting-Professor à l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal, nous entreprîmes, à l'usage des étudiants, la traduction française de la *Métaphysique* du *Shifā'*. Il n'existait à cette époque, — à part les nombreux manuscrits dans les diverses bibliothèques, — que la lithographie de Téhéran dont nous avons parlé précédemment. C'est sur le texte de celle-ci que nous réalisâmes notre traduction, en recourant pour certains passages au manuscrit de l'Azhar (Bekhīt).

La traduction, échelonnée sur plusieurs années, a comporté trois étapes correspondant à trois séjours au Canada : la première comprend les livres I, II et III (tome I du texte ronéotypé) ; la deuxième les livres VIII, IX et X (tome 3) ; enfin la troisième les livres IV, V, VI et VII (tome 2). Les textes traduits ayant été ronéotypés au fur et à mesure de leur traduction, il en a résulté une absence d'uniformité rigoureuse dans la traduction.

Celle-ci n'était d'ailleurs dans notre esprit que provisoire, en attendant l'édition critique du texte arabe. Voici les principes qui ont présidé à sa réalisation. Notre intention était de réaliser une traduction qui fut un « pont » entre le texte arabe, pratiquement inaccessible à la plupart des médiévistes occidentaux, et la version latine médiévale. Il fallait donc viser à obtenir une traduction qui, tout en étant parfaitement correcte au point de vue de la syntaxe française fut en quelque sorte un « décalque » fidèle du texte arabe, épousant le plus possible les tournures, la suite des mots, les actifs et les passifs du texte arabe, évitant au maximum les paraphrases explicatives. Dans le cas extrême où des mots devaient être ajoutés, nous avons pris soin de les mettre entre crochets pour bien montrer qu'ils n'appartiennent pas au texte arabe. L'élégance n'y trouvait évidemment pas son compte mais dans le cas présent nous avons préféré la sacrifier au bénéfice de la précision et du service à rendre.

Faite sur le texte arabe de la lithographie de Téhéran, cette première traduction était tributaire des erreurs et ambiguïtés de ce texte. Nous nous aidâmes quelque fois de la traduction de Horten, le plus souvent moins précise que le texte à éclairer ; et, d'une façon plus régulière et plus continue, de la traduction latine médiévale, la

transcription de l'Institut S. Bonaventure aux États-Unis. Enfin pour la seconde partie de la Métaphysique, reproduite presqu'intégralement dans le *Najāt*, nous nous aidâmes également de la traduction latine contemporaine de Mgr Nematallah Carame.

Ce recours constant au latin ne laissait pas d'avoir certains inconvénients. Dans les passages obscurs, en désespoir de cause, nous ne trouvions comme planche de salut que de nous inspirer fortement de la traduction latine, ce qui exposait au danger de « latiniser » notre traduction française aux dépens du texte authentique arabe.

Cette traduction ronéotypée à l'Institut d'Études médiévales de l'Université de Montréal a, semble-t-il, d'après certains échos qui nous sont parvenus, rendu quelque service aux spécialistes d'Avicenne. Mais dans notre esprit ce travail n'était qu'une étape. Nous étions bien décidé de revoir notre traduction sur le nouveau texte critique publié au Caire et à l'édition duquel nous avions collaboré. Cette édition ne parut qu'en 1960.

A la vérité d'autres travaux plus urgents nous ont fait remettre à un avenir problématique cette nécessaire révision. Il a fallu l'amicale et efficace insistance de Mlle Simone Van Riet, la généreuse offre de l'Université de Louvain et l'aide financière de la Fondation Francqui pour nous décider à consacrer plusieurs mois à la révision, en collaboration avec Mlle Van Riet à Louvain. L'inexorable acribie de la savante éditrice de l'Avicenne latin nous fut d'un secours irremplaçable. Dans de longues et régulières séances de travail en commun, ayant devant les yeux les difficultés posées par la traduction latine médiévale, nous révisâmes notre traduction française mot par mot, sur le texte arabe, contrôlant méticuleusement l'homogénéité du vocabulaire, faisant la chasse aux expressions indûment latinisées, serrant le texte de près au maximum. Certaines « cruces » ne purent être résolues qu'au moyen des commentaires arabes dont nous dirons un mot un peu plus loin. Ajoutons que plusieurs séances de travail avec le Professeur Verbeke nous permirent d'éclaircir certains aspects structurels de la pensée avicennienne et ainsi de diviser le texte d'une manière plus rationnelle.

Il y a donc eu, de notre part, dans la traduction, un souci délibéré de littéralité, — et nous avons évité toute concession à une présentation « moderne » d'Avicenne, encore moins contemporaine. A notre avis une telle présentation ne peut être réalisée que dans une étape ultérieure et par des esprits capables de jeter un pont entre la pensée médiévale et la pensée contemporaine. Pour le moment notre souci premier a été, plus modeste, d'essayer de comprendre la pensée avicennienne.

Cela nous amène à parler du choix de notre vocabulaire français. Nous n'indiquerons ici que les principes qui nous ont guidé réservant à un appendice, à la fin du volume le soin de traiter plus en détail ce problème capital lors de la présentation de l'index des mots techniques avec leur traduction.

Disons d'abord qu'il y a un certain nombre de termes techniques

qui ne posent aucune difficulté, leur correspondant français est parfait et de ce fait il n'y a aucune hésitation à l'adopter. Des mots comme *falsafa* = philosophie, *ḥikma* = sagesse, *ma'rifa* = connaissance sont unanimement admis. De même les cinq prédicables : *jins* = genre, *faṣl* = différence, *naw'* = espèce, *jawhar* = substance, *'araḍ* = accident. De même pour les catégories : *kamm* = quantité, *kayf* = qualité, etc. De même pour *ism* = nom, *'ṣifa* = attribut, les termes de logique, etc.

Là où le problème se complique, c'est pour certains mots-clés et le premier d'entre eux, celui de *wujūd*. Le souci de rester à l'intérieur de la pensée médiévale arabe, nous a fait éviter de traduire ce terme par le mot « être », parfaitement inconnu dans le vocabulaire arabe. Dans le vocabulaire arabe philosophique médiéval il y a deux termes pour exprimer la réalité : le *wujūd* et la *mahiyya*. Pour ce dernier le correspondant latin littéral « quidditas » donne tout naturellement le français « quiddité ». Quant à *wajūd*, nous avons préféré lui conserver son sens fort « d'existence » et avons banni pratiquement le mot « être » du vocabulaire avicennien. Dès lors *al-mawjūd* sera l'existant, *al-mawjūdāt*, les existants, *wujūdī*, existentiel, *al-wujūd al-'aynī* l'existence *in re*, ou concrète, *al-wujūd al-dhihnī* l'existence mentale. Il nous a semblé qu'en gardant cette homogénéité dans le vocabulaire de l'existence, l'approche de la pensée avicennienne était plus facile parce que moins encombrée de toutes les subtilités du vocabulaire moderne.

D'autres termes nous ont posé des réelles difficultés : ce sont ceux qui donnent des nuances de l'existence comme *thubūt*, *taḥaqquq* et *ḥuṣūl*, et les trois termes de *anniyya*, de *ḥaqīqa* et de *ma'na*. Nous leur consacrerons à chacun une note en justifiant le choix de nos traductions. Disons simplement ici que pour *ma'na* nous conservons le mot de « intention » qui a l'avantage de conserver la même ambiguïté et la même amplitude que le mot arabe et de correspondre au mot « intentio » latin.

Les trois termes de *thubūt*, *taḥaqquq* et de *ḥuṣūl* revêtent différentes nuances selon les écoles : mu'tazilite, ash'arite ou aristotélicienne. Nous donnerons en appendice les positions de chacune de ces écoles par rapport à ces termes, traduit tantôt par réalisation, acquisition, affirmation, etc. selon le contexte. Quant à *ḥaqīqa* cela peut désigner tantôt la « vérité », tantôt la nature même de la chose, son identité, sa quiddité. Là aussi il faut tenir compte des écoles. Pour *anniyya*, les sages en disputent encore et selon le contexte nous l'avons traduite généralement par essence, quelquefois par réalité.

Pour tous ces problèmes de traduction nous nous permettons de renvoyer à notre appendice sur le vocabulaire.

Enfin nous n'avons pas hésité à créer des néologismes — qui paraîtront barbares aux non-initiés, mais qui sont indispensables pour trouver des correspondants aux mots abstraits arabes comme *shay'iyya*, *farasiyya*, *mā'iyya*, etc. ; c'est ainsi que l'on trouvera dans notre traduction des mots comme « blanchéité », « équinité », « choséité », « trinalité », « dizaineté », etc...

Reste la question des commentateurs d'Avicenne et de leur utilisation pour mieux comprendre la pensée du Maître. Nous avons déjà signalé, en parlant de l'édition lithographique de Téhéran, qu'elle comportait des gloses interlinéaires et marginales d'un certain nombre de commentateurs avicenniens ; et que Shīrāzi avait consacré un livre spécial pour un commentaire des six premiers livres de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas manqué d'y recourir chaque fois qu'un passage paraissait impossible à comprendre. Nous avons songé un moment traduire in extenso le commentaire de Shīrāzī mais l'essai tenté sur les deux premiers livres nous a dissuadé de le faire : le résultat aurait été trop volumineux par rapport au texte de la traduction et difficilement publiable. Aussi avons-nous préféré nous limiter à un choix des gloses et résumer certaines autres.

Nous avons également écarté la comparaison d'Avicenne avec ses prédécesseurs grecs en particulier Aristote et avec S. Thomas d'Aquin. Nous laissons cette tâche à d'autres chercheurs, plutôt « occidentalistes », qui pourront le faire à loisir et à qui, peut-être, notre traduction pourra être utile.

10. *Avicennae Metaphysices Compendium (al-Najāt)* ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1926.

IV. La Métaphysique d'Avicenne dans le monde musulman

1. *Les premiers disciples.*

La fortune d'Avicenne dans l'Orient musulman fut considérable, et jusqu'aujourd'hui il reste incontestablement le représentant type de la falsafa dans les pays musulmans. Voyons comment s'est répandue sa doctrine, quels furent ses détracteurs, et surtout comment elle parvint à animer un certain nombre de courants originaux mais inspirés d'elle.

Ses premiers disciples nous sont connus : Bahmanyār, un zoroastrien qui posa au Maître de nombreuses questions auxquelles celui-ci répondit ; l'ensemble nous est resté sous le titre de *Mubāḥathāt* [11].

D'autres disciples sont mentionnés : Ibn Zayla disciple préféré d'Avicenne à cause de sa grande curiosité philosophique, Ma'ṣūmī, pour qui Avicenne écrivit sa *Risāla* sur l'amour. Quand s'éleva une polémique entre Avicenne et Birūni, c'est Ma'sūmi qui fut chargé de défendre la doctrine du Maître.

Peu à peu la doctrine du Maître se répandit et devint en quelque sorte l'expression même de la *Ḥikma* en Islām. Avicenne avait, pour assurer son prestige scientifique son fameux *Canon de la médecine* qui le faisait considérer comme le Prince des médecins. Mais sa Logique, qui synthétisait en quelque sorte les idées de ses prédécesseurs, Kindi, Fārābī et les commentateurs d'Aristote, en particulier Thémistius devint, d'une certaine manière, l'*Organon* du monde arabe, une œuvre classique enseignée dans tous les milieux qui se piquaient de connaissances religieuses défendues par la raison. Elle échappa le plus souvent aux attaques des théologiens même ceux qui rejetaient certaines thèses métaphysiques d'Avicenne.

L'opposition à la doctrine de l'auteur du *Shifā'* vint de deux camps : d'une part du côté des mystiques, plus épris d'expériences religieuses que d'arguments, d'autre part de certains théologiens qui se méfiaient de la philosophie.

Les premiers en voulaient à Avicenne de montrer une confiance démesurée à la raison ; son rationalisme voilait le visage de Dieu au

11. Publié par A. Badawi dans *'Aristū 'ind al-'arab*, Le Caire, 1947, pp. 119-239.

lieu de conduire à lui. Un Sanā'i (m. 1150) dans sa louange passionnée de Dieu n'a que pitié pour le pauvre Avicenne tâtonnant dans les ténèbres d'un système fait de main d'homme. El Jāmi (m. 1142) met en garde les croyants contre la stérile doctrine du Maître : ses *Ishārāt*, dit-il, conduisent au blasphème et sa conception du monde n'apporte à l'âme que le pressentiment du malheur. Sa *Guérison (al-Shifā')* est en fait source de maladie et sa *Délivrance (al-Najāt)* source d'esclavage.

Cette attitude défavorable des *sūfis* à tendance plutôt affective diminuera quand le soufisme prit, comme chez Ibn 'Arabi, une allure intellectualiste. Ce dernier ne manquera pas d'intégrer dans son immense arsenal conceptuel les nombreuses catégories aviceniennes.

2. *Les attaques de Ghazālī.*

Mais l'opposition la plus systématique et la plus motivée à la métaphysique avicennienne lui vint du grand Ghazālī, le revivificateur des sciences religieuses au XIe siècle. On sait la place immense qu'il occupe dans la pensée musulmane et le poids d'un jugement comme le sien dans ce domaine. D'autant plus que, comme il nous l'explique dans son émouvant itinéraire spirituel et intellectuel, *La délivrance de l'erreur (al-Munqidh min al-ḍalāl)* [12], témoignage d'une expérience personnelle, il a fait, si l'on peut dire, le tour de toutes les doctrines de son temps, angoissé qu'il était devant l'incertitude de ses connaissances ; il en était venu à douter du témoignage des sens eux-mêmes. Il entendit se rendre compte par lui-même de ce que pouvait représenter la philosophie de son temps et il fut frappé par la manière dont ceux qui se réclamaient d'Aristote, et en particulier ses disciples musulmans, Fārābī et Avicenne, s'étaient détournés des vraies connaissances religieuses, entraînées dans l'erreur par une prétendue science apodictique. Seule une illumination intérieure, une grâce venue de Dieu lui ouvrit les yeux et jeta dans son âme la certitude absolue de la foi.

Et c'est parce qu'il voyait les dangers que pouvait faire courir la doctrine des Falāsifa, et les dommages réels qu'elle causait chez ceux qui étaient incapables de faire les discernements nécessaires qu'il entreprit un travail d'assainissement intellectuel, une attaque frontale pourrait-on dire contre les thèses philosophiques, sur les problèmes les plus essentiels : création du monde, nature de Dieu, résurrection de la chair, connaissance divine des particuliers.

Parfait dialecticien et redoutable polémiste, il entendait faire œuvre scientifique. On ne détruit pas une doctrine fausse avant de la connaître à fond. Et c'est pourquoi il entreprit d'en faire un exposé clair, mettant, au besoin, au net les objections et les thèses des Falāsifa. Il le fit si bien et d'une façon si fidèle que quand son ouvrage

12. Édition et traduction française par le P. Jabre dans la Collection de l'Unesco.

Les Intentions des philosophes (Maqāṣid al-falāsifa) fut traduit en latin au moyen âge, sans l'introduction où il expliquait le but de son traité, tous les penseurs chrétiens médiévaux crurent que c'était sa propre doctrine ; et pour un S. Albert, S. Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres, Algazel était un péripatéticien arabe.

Que sa principale source pour cet exposé soit Avicenne lui-même, nous le savons d'abord par son propre témoignage : à plusieurs reprises il le mentionne nommément. On peut également s'en rendre compte en comparant les arguments qu'il présente à ceux de l'auteur du *Shifā'*. On se demandait en particulier où Ghazālī avait puisé les arguments des Falāsifa contre la résurrection des corps. Ce n'est que dernièrement, quand fut éditée la *Risāla aḍḥawiyya* d'Avicenne, rédigée pour les « initiés », dans laquelle Avicenne affirme, avec la plus grande clarté, l'impossibilité de la résurrection selon la chair, avec des arguments qui sont repris quasi littéralement par Ghazālī, — que l'on se rendit compte de ses sources [13].

Mais c'est dans le *Tahāfut* [14] que l'on trouve la réfutation la plus solide de la doctrine des Falāsifa. Ce livre condense en vingt thèses *(masā'il)* ce que Ghazālī considère comme erroné dans leur enseignement. Parmi ces thèses trois vont directement à l'encontre des affirmations explicites du Coran et de l'Islam. Sur ces trois points, les falāsifa doivent être taxés d'impiété *(kufr)*. Il s'agit 1° de l'éternité du monde ; 2° de la non-connaissance par Dieu des particuliers ; 3° de la non-résurrection des corps.

Un second groupe de thèses, bien qu'erronées, ne peuvent être qualifiées que de *bida'*, innovations blâmables. Elles rendent ceux qui les soutiennent semblables aux partisans des sectes musulmanes hétérodoxes : les avis sont partagés pour savoir s'il faut les exclure de la Communauté musulmane ou non. Ghazālī préfère ne pas prendre position sur ce point.

Ces thèses de la deuxième série peuvent être groupées de la manière suivante :

1. La pérennité du monde *(abadiyyat)* (deuxième question).

2. Incapacité des falāsifa de prouver l'existence de l'Auteur *(Ṣāni')* du monde (question quatrième) et leur ambiguïté dans leur affirmation que Dieu est l'auteur du monde (troisième question).

13. Cf. notre article, *Un cas typique de l'ésotérisme avicennien : sa doctrine de la résurrection des corps*, dans *la Revue du Caire*, juin 1951, pp. 184-196, reproduit dans nos *Études de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, pp. 263-289 et Francesca Lucchetta, *Avicenna, Epistola sulla vita futura (al-risāla l-aḍḥawiyya fī l-ma'ād)*, Testo arabo, traduzione, introduzione e note, Padova, Editrice Antenore, 1969.

14. Le *Tahāfut* a été édité d'une manière critique impeccable par le P. Bouyges à Beyrouth en 1927 (Imprimerie Catholique). Sur l'édition de Sulaymān Dunya qui n'a fait que la démarquer en se contentant de l'appeler « l'édition de Beyrouth », cf. notre C. R. critique dans MIDEO, t. 3 (1956), pp. 303-307. Van den Bergh dans sa traduction du *Tahāfut al-Tahāfut*, traduit également intégralement le texte de Ghazālī.

3. Leur incapacité de prouver l'unicité de Dieu et leur négation des attributs.

4. Leur affirmation de la causalité naturelle (question 17e).

5. Leur incapacité de prouver que l'âme est une substance spirituelle.

En ce qui concerne l'éternité du monde, Ghazālī expose quatre objections présentées par les Falāsifa tirées tantôt du temps, tantôt de la possibilité, tantôt de la volonté de Dieu qui ne peut pas changer.

A ces arguments il répond que le monde a été créé selon une volonté de Dieu éternelle qui a éternellement décidé que le monde serait créé dans le temps, — position qui rappelle celle de S. Thomas sur ce problème. Quant au temps, il est lui-même créé avec le monde, il n'y a donc pas de temps avant lui ; seule l'imagination peut supposer un tel temps fictif. Pour la possibilité, c'est une vue de l'esprit, de même d'ailleurs que le possible, l'impossible et le nécessaire ; ce sont des considérations mentales qui peuvent être utiles mais il ne faut pas croire qu'elles correspondent à quelque chose de réel, et que tout possible doit comporter un sujet réel ayant valeur ontologique, indépendante de l'esprit.

Les questions 3 à 11 traitent de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ghazālī s'en prend à la théorie néoplatonicienne des Falāsifa, en particulier Fārābī et Avicenne, qui affirment que le premier créé est la première intelligence, qui émane nécessairement de Dieu, comme l'effet de sa cause, comme la lumière émane du soleil. Mais ce n'est pas là une vraie production : celle-ci doit provenir d'un agent libre, sachant qu'il produit, le voulant. L'affirmation des philosophes est donc purement métaphorique ou, pire, un trompe-l'œil.

De plus, ils ont affirmé que le monde est éternel : comment dire d'un tel monde qu'il est « innové » *(ḥādith)*, qu'il est produit ? La véritable « innovation » ou production est le passage du non-être à l'être. Or l'éternel existe toujours.

Quant au principe néoplatonicien que « De l'un ne peut provenir que l'un » (ex uno unum fit), il se retourne contre ses défenseurs. Le monde est en effet multiple et ne vient donc pas de Dieu. Il n'y a rien dans les prémisses qui permette de dire que de l'unité émane la multiplicité. Au contraire, d'après leurs prémisses, tous les êtres existants devraient être simples. De même l'émanatisme descendant des Falāsifa — production de l'intelligence de la sphère, de son âme et de son corps est affirmé mais non prouvé.

Aussi les Falāsafa sont impuissants à prouver que ce monde multiple a été créé par le Dieu unique. Et, de ce fait, ils n'ont pas le droit, s'ils veulent être conséquents avec eux-mêmes, d'appeler le Dieu qu'ils imaginent « Agent » *(Ṣāni')*. Car la foi musulmane est explicite à ce sujet. « Dieu est savant, puissant, voulant. Il fait ce

qu'Il veut. Il crée les choses différentes et les choses semblables comme il le veut et de la manière qu'il veut. »[16] C'est là pour Ghazālī la vraie nature de Dieu et le sens de la création.

De plus les philosophes sont impuissants à prouver l'existence même de Dieu. Ils bâtissent leur argumentation sur l'impossibilité d'une régression à l'infini d'une série de causes et qu'il faut s'arrêter à une première Cause incausée. Or un tel argument est doublement faux. En effet les corps sont de leur point de vue, éternels et n'ont donc pas besoin de cause. En second lieu la régression à l'infini n'est pas absurde selon leurs principes puisqu'ils admettent la possibilité d'une série infinie d'êtres produits et un nombre infini d'âmes.

Ghazālī passe ensuite au problème des attributs. Il affirme que les preuves des Falāsifa, en particulier d'Avicenne, de l'unicité de Dieu (question 5e) ne sont pas probantes. Ils disent que si nous supposons deux nécessairement existants, la nécessité de l'existence de chacun d'eux ne serait pas per se mais par une cause ; le nécessairement existant serait causé ce qui serait absurde. Or, dit Ghazālī, une telle preuve n'est pas probante car la division du nécessaire en nécessaire par soi et nécessaire par une cause est arbitraire.

De même les Falāsifa ont nié radicalement les attributs (question 6e) parce que, disent-ils, cela introduirait en Dieu une multiplicité. Ils disent que les attributs n'entrent pas dans notre essence mais qu'ils sont accidentels par rapport à elle. Si on les affirmait de Dieu ils seraient accidentels par rapport à son essence et donc causés, — ce qui est absurde. Raisonnement invalide, déclare Ghazālī ; la conséquence qui devrait en être tirée c'est de considérer l'essence comme réceptacle des attributs. Rien ne s'y oppose. C'est la faute des ash'arites qui ont employé des termes regrettables comme *mumkin, jā'iz, tābi', lāzim* dont ils ont arbitrairement qualifié les attributs.

Les questions 11, 12 et 13 sont particulièrement dirigées contre les positions d'Avicenne qu'il mentionne nommément, à plusieurs reprises.

Ghazālī révoque le principe avancé par ce dernier que le Premier Être, parce qu'il est immatériel, est pure Intelligence et de ce fait intellige tous les intelligibles.

C'est un principe qui demanderait à être prouvé. Quant à dire qu'il connaît toutes choses parce qu'il les créée, c'est là jouer sur les mots. Car, affirme Ghazālī, il y a deux sortes d'action : celle qui est naturelle, nécessaire qui ne comporte pas de connaissance préalable ; et l'action volontaire qui au contraire, suppose cette connaissance. Or les philosophes affirment que Dieu crée nécessairement le monde.

De plus si Dieu ne connaît que lui-même, les créatures seraient plus nobles que lui puisqu'elles se connaissent elles-mêmes, et elles connaissent Dieu et le monde.

16. *Tahāfut* éd. Bouyges, p. 131.

D'ailleurs (question douzième), les Falāsifa ne peuvent même pas prouver que Dieu se connaît lui-même. Leurs arguments en faveur de l'existence de ces attributs ou de leur négation ne sont pas apodictiques, ce sont des arguments dialectiques, des suppositions que les juristes eux-mêmes rejetteraient avec mépris.

De même, toujours contre Avicenne, Ghazālī maintient que la connaissance des particuliers, par Dieu, avec leurs particularités temporelles et individuelles ne porte pas atteinte à l'immutabilité divine. Rien n'empêche que la science de Dieu demeure une avec de multiples changements dans les objets, ces changements n'étant que des pures relations du côté de l'objet.

Deux autres thèmes importants sont discutés par Ghazālī et les positions des Falāsifa fortement combattues : celui du rapport nécessaire de la cause à l'effet affirmé par eux, et celui de la résurrection des corps niée nommément par Avicenne.

La question de la causalité est traitée au sujet de la possibilité du miracle, base de la religion. Il faut maintenir que, comme l'affirme la foi musulmane, Dieu est tout puissant, il peut faire tout ce qu'il veut.

Dire qu'il y a un lien nécessaire entre ce que l'on nomme cause et son effet est un pur arbitraire de la part des Mu'tazilites et ceux parmi les philosophes qui ont adopté leur position sur ce point. Le lien nécessaire n'existe qu'entre des concepts logiques comme, par exemple, entre la condition et le conditionné, entre les concepts opposés, la droite et la gauche entre le haut et le bas, entre le particulier et le général. C'est ce qu'on appelle l'implication *(al-taḍammun)*[17].

Comme par exemple l'affirmation de la couleur implique le noir ou sa négation, etc... Or le rapport entre les présumées cause et effet ne sont pas de cette sorte : c'est un rapport accidentel, rapport qui est né du fait que l'on a constaté la coexistence ou la succession des deux faits, autrement dit une relation chronologique ou selon le lieu. Et qu'est-ce qui permet de constater ces rapports ? la seule constatation sensible, la vision. Or celle-ci n'indique pas qu'une chose a été produite par une autre, elle constate seulement qu'une chose est arrivée avec une autre ou après elle. Et la raison non seulement ne doit pas parler ici de causalité mais doit nier que des choses matérielles comme le feu puissent brûler. L'action ne peut provenir que d'un vivant. Et c'est pourquoi il faut rapporter toutes les actions à Dieu seul, soit par l'intermédiaire des anges soit directement.

Ce qui amène l'esprit à parler de « cause », c'est l'habitude *(al-'āda)* de voir ensemble, associés ce qu'on appelle cause et ce qu'on appelle effet. A force de les voir se répéter, on conclue, indûment à un rapport nécessaire entre eux.

On peut se demander si cette critique porte à plein contre la position avicennienne de la causalité puisque chez lui, finalement,

17. *al-Iqtiṣād fī l- i'tiqād*, éd. du Caire, Khanji 1327 H., pp. 90-91 ; *Tahāfut*, p. 277.

c'est l'Intellect Agent séparé, le *Dator formarum* qui infuse les formes. Il reste que chez Avicenne il y a le mouvement des astres qui produit effectivement des « dispositions » dans la matière, et ces dispositions sont des « effets » liés nécessairement à leurs causes. De ce point, de vue, la critique de Ghazālī porte également sur cet aspect « déterministe » de la métaphysique avicennienne.

Sur l'attaque de Ghazālī contre les preuves de l'immortalité de l'âme qui sont avant tout des preuves avicenniennes, nous ne dirons rien ici puisque c'est du ressort du *De Anima*. Par contre il nous faut terminer cette brève étude des rapports de Ghazālī avec la Métaphysique d'Avicenne par un problème important signalé déjà plus haut : celui de la résurrection des corps.

Avicenne s'est expliqué à ce sujet dans plusieurs passages de ses œuvres. Le texte le plus important est celui de la Métaphysique du *Shifā'* repris par le *Najāt*. En bref, l'opinion « exotérique » d'Avicenne, celle qu'il présente au grand public, est celle-ci :

1° C'est la Loi religieuse seule qui affirme d'une façon certaine la résurrection des corps et donne des détails sur la nature des plaisirs et des tourments qui seront son lot dans la vie future.

2° La raison à elle seule est incapable d'arriver à ce résultat, ni à en montrer la contradiction. Ce qu'elle peut affirmer c'est que le plaisir et la souffrance spirituelle sont bien supérieurs aux plaisirs et souffrances corporels dont parle la Loi religieuse à propos du corps. Les « saints initiés » se suffisent du bonheur spirituel qui les comble. A la rigueur on peut admettre pour les faibles d'esprit un emprunt à la matière céleste qui sera le support de leur représentation affective.

Ainsi présentée la position du Shaykn al-ra'īs semble inattaquable du point de vue de l'orthodoxie musulmane. Mais alors que signifie la charge à fond menée contre lui par Ghazālī dans son *Tahāfut* ? Et ce qui est plus piquant, c'est que Ghazālī fait un exposé détaillé des objections des Falāsifa, qui réfutent point par point les positions des partisans de la résurrection. Si dans la première partie de l'exposé de Ghazālī on retrouve certains passages des œuvres exotériques d'Avicenne, en particulier la supériorité du plaisir spirituel sur le plaisir du corps et ses conséquences, par contre on pouvait se demander d'où venait l'argumentation serrée des Falāsifa pour établir que la résurrection des corps était impossible. Ghazālī l'aurait-il élaborée lui-même à partir de leurs principes, en en tirant les conséquences ?

En fait, l'auteur du *Tahāfut* n'a fait qu'utiliser abondamment un traité spécial d'Avicenne sur le *Ma'ād*, qui est la *Risāla aḍhawiyya*. On dirait que Ghazālī avait devant les yeux le texte même de cette *Risāla* quand il a rédigé le chapitre du *Tahāfut* où il attaque les Falāsifa au sujet de leur négation de la résurrection des corps.

3. *Les critiques d'Averroès*[18] *et des auteurs postérieurs.*

L'attaque de Ghazālī contre la Falsafa devait donner un rude coup à la philosophie en général et, plus particulièrement, à la doctrine d'Avicenne qui était surtout visée. Averroès avait essayé de relever le gant et de défendre les droits de la raison réfléchissant sur les dogmes religieux. Sur certains points il ne manqua pas de montrer que les attaques de Ghazālī étaient injustifiées et qu'Avicenne avait raison contre lui. La querelle des deux *Tahāfut* était en fait centrée sur la doctrine de ce dernier. Un certain moment Averroès alla jusqu'à déclarer ouvertement que si Ghazālī attaquait avec une telle violence Avicenne ce n'était pas tant par conviction que pour se disculper devant l'opinion publique musulmane. Cela avait été un peu la tentation d'Avicenne qui, pour se rapprocher des théologiens, avait quelquefois modifié et même altéré la doctrine d'Aristote, en particulier sur la question de l'immortalité de l'âme, qui, disait Avicenne, gardait son identité après la mort.

Par contre, Averroès était d'accord avec Ghazālī que la distinction faite par Avicenne entre le nécessaire, le possible et l'impossible était purement logique et ne pouvait donc pas servir de point de départ pour établir l'existence de Dieu. Ailleurs Averroès reproche à Avicenne de faire de l'existence un accident survenant à l'essence[19].

Les efforts d'Averroès n'obtinrent guère de succès. Malgré la haute tenue scientifique de son plaidoyer, il ne put laver la Falsafa de l'opprobre dont l'avait revêtu Ghazālī. Il n'eut d'ailleurs qu'une audience très restreinte et son *Tahāfut al-Tahāfut* resta relégué dans l'oubli auprès des savants attachés à la lettre de la Loi. Bientôt toute la Falsafa connut un discrédit total auprès des orthodoxes sunnites. L'imām Abū 'Omar Iaqi-al-Dīn al-Shahrazūrī, par exemple (m. 643/1245) connu sous le nom d'Ibn al-Ṣalāḥ, interrogé sur le jugement de Dieu relatif à celui qui s'occuperait de l'étude ou de l'enseignement des écrits d'Avicenne, répondit : « Celui qui agirait ainsi trahirait la religion et s'exposerait à éveiller une grande discorde, car Avicenne n'a pas été un savant *('ālim)*, c'était un démon. »[20]

La condamnation ne s'adressait d'ailleurs pas seulement à Avicenne mais à la philosophie en général considérée par Ibn al-Ṣalāḥ comme « base de l'impudence et de la licence... »

Même un esprit aussi pondéré qu'Ibn Khaldūn (m. 1405) se méfiera de la philosophie et déclarera dans sa *Muqaddima* « que la philosophie contredit la *Sharī'a* ; celui qui en discute n'est pas à

18. Cf. Moḥammad Yūsuf Mūsa, *al-Ilāhiyyāt bayn Ibn Sīna wa Ibn Rushd*, in *Actes du Congrès de Bagdad*, Le Caire, 1952, pp. 270-303 ; A.-M. Goichon, *L'exégèse coranique d'Avicenne jugée par Averroès*, in *Primer Congresso de Estudios arabes e islamico*, Cordoba, Actas, Madrid, 1964, pp. 89-99.

19. Cf. O'Shaughnessy (Th.), *St. Thomas' changing estimate of Avicenna's teaching on existence as an accident*, in *Modern Schoolman*, t. 36 (1958-59), pp. 245-260.

20. *Fatwa d'Ibn Ṣalāḥ*, éd. Munīr Memaskhi, Le Caire, 1348, p. 34 cité par M. Yūsof Mūsa, *Avicenne et l'Azhar*, dans *La Revue du Caire*, juin 1951, p. 144.

l'abri de ses périls »[21]. Et l'on trouve le même écho chez l'historien Maqrīzī (m. 1441) : « Les sciences de la philosophie ont causé à l'Islam et à ses fidèles des malheurs indicibles... Une grande part de la philosophie a contribué à l'égarement des superstitieux, ajoutant à leur impiété ; elles les rend plus apostats qu'ils ne le sont déjà. »[22]

On trouve des jugements similaires chez Suyūti (m. 1505) dans ses *Tabaqāt al-Mufassirīn*, chez Tāsh Kuprizadeh (m. 1554) dans son *Miftah al-Sa'ada*, chez Ibn Taymiyya[23].

Quant à Ibn Sab'īn son jugement sur Avicenne n'est pas tendre :

« Quant à Ibn Sīnā, c'est un illusionné et un sophiste, aussi bourdonnant qu'inutilisable. A quoi peuvent servir ses ouvrages ? Il y déclare avoir découvert la « philosophie orientale » mais, s'il l'avait découverte, son parfum l'en aurait embaumé, tandis qu'il est resté dans un puits suffocant. La plupart de ses écrits, livres et théories, proviennent des livres de Platon ; ce qu'il a ajouté de son crû est oiseux et ne mérite aucune considération ; le *Shifā'* son plus célèbre ouvrage, abonde en incohérence ; il y contredit aussi le Philosophe (Aristote), mais, en cela, il est à louer car il y exprime ouvertement ce que l'autre avait célé. Ce qu'il a fait de mieux en métaphysique, ce sont les *Tanbihāt wal ishārāt* et l'allégorie de *Ḥayy-Ibn-Yaqzān* ; étant bien entendu que tout leur contenu provient des « lois » de Platon et de sources soufies, qu'il y a amalgamées. Il les a combinées par esprit d'acculturation *(tamaddun)* et d'investigation philosophique, — mais il n'y saurait servir de guide ni pour l'une de ces sources ni pour l'autre. »[24]

Cette opposition farouche dans les milieux conservateurs sunnites, surtout dans la citadelle de l'orthodoxie que représente l'Azhar dura jusqu'à la fin du XIXe siècle. Ce n'est qu'au premier quart du vingtième que l'on vit certains professeurs de dogmatique à l'Azhar s'ouvrir timidement à la réflexion philosophique proprement dite et s'intéresser comme cela se doit à Avicenne. On peut citer parmi ces esprits avancés pour l'époque les cheikhs Bekhīt, — qui possédait un magnifique manuscrit du *Shifā'*, — 'Abd al-Maguid Salīm, le cheikh Ḥussein Wāli[25].

Avicenne eut cependant un certain nombre d'admirateurs et de disciples. Dans l'Espagne musulmane Ibn Bajja (Avempace) (m. 1138) et Ibn Tufayl (m. 1185) reconnaissent ce qu'ils lui doivent. Et ce dernier a écrit son *Ḥayy ibn Yaqdhān* dans la ligne de son prédécesseur. Ibn Tumlūs (m. 1223) s'inspira dans ses livres sur la logique

21. Édition du Caire, 1332, p. 144.
22. *Khiṭaṭ*, éd. du Caire, 1326, pp. 4 et 183-184, cité par Musa, *art. cit.*, p. 144.
23. Cf. l'article du cheikh Mūsa dans la *Revue du Caire*, qui cite un texte de Suyūtī mais ne donne pas de référence. Pour Tāshkuprizādeh, il renvoie au vol. I, p. 26 de l'édition de Hayderabad 1328. Pour Ibn Taymiyya, voir H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymīya*, Le Caire, 1939.
24. Traduction de Louis Massignon dans *Memorial Henri Basset*, t. 2, Paris, Geuthner, 1928, p. 126.
25. Cf. l'article du cheikh Mūsa dans la *Revue du Caire* cité plus haut.

de Fārābī et d'Avicenne ; Sharastāni (m. 1153) dans son précieux livre des *Milal wal-niḥal* consacre de longues pages à Avicenne dont il expose la doctrine métaphysique avec beaucoup de clarté mais en gardant une stricte objectivité.

Par contre d'autres auteurs ne ménagent pas leur admiration malgré des critiques sur des points particuliers. C'est ainsi que Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209), grand théologien et grand exégète, sera abondamment nourri de la doctrine avicennienne. Son *Mabāḥith mashriqiyya* le cite presque à chaque page : il reproduit ses opinions à côté d'autres il est vrai, mais il ne cache pas ses préférences. Il a d'ailleurs lui-même commenté les *Ishārāt* et quand il se rendit en Transoxiane pour y rencontrer les savants de la région, il les trouva plongés dans l'étude d'Avicenne, en s'aidant d'ailleurs de son commentaire des *Ishārāt*. Et, à travers Rāzī, Avicenne passera d'une façon normale chez les auteurs de *kalām* : Iji (m. 1355), Jurjāni (m. 1413), Taftazāni (m. 1389), l'opinion du Ra'īs est toujours citée comme celle d'un auteur classique.

4. *La Métaphysique d'Avicenne et la philosophie de l'Ishrāq.*

A mesure d'ailleurs que l'on se rapproche de l'Iran et de ses savants, l'admiration pour Avicenne augmente. Nous verrons dans quelques instants comment elle prendra chez les shi'ites du XVIIe s. une valeur plus profondément traditionnelle dans le sens d'une redécouverte des grands thèmes de l'Iran antique. Mais déjà un Nasir al-Dīn al-Tusi (m. 1273), commentera certains livres du maître et le défendra contre ses détracteurs. Comme Avicenne, il était bilingue maniant aussi bien l'arabe que le persan. Il commenta en arabe les *Ishārāt* et écrivit en persan un commentaire complet de l'*Organon* ainsi que de l'*Isagoge* de Porphyre (*Asās al-Iqtibās*, ed. Radawi) où l'on retrouve la substance même du *Shifā'*. Chargé de traduire en persan l'Éthique de Miskawayh, il préféra composer un ouvrage personnel sur le sujet, en s'inspirant largement d'Avicenne.

Un neveu à lui connu sous le nom de Baba Afdal (Afdal al-Din Kashānī) continua la tradition de la famille ; comme Avicenne il insista sur la correspondance entre les âmes célestes et les anges.

Un autre contemporain de Ṭūsi et également admirateur d'Avicenne fut Quṭb al-Din al-Shirāzi (m. 1311) — qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme Mulla Ṣadra que nous verrons plus loin. Il composa un commentaire du *Canon* d'Avicenne et parmi ses nombreux travaux en arabe il commenta longuement la philosophie illuminative de Suhrawardī. En persan il écrivit un gros livre de philosophie incorporant le contenu du *Shifā'* et pratiquement dans les mêmes cadres.

On pourrait ajouter beaucoup d'autres auteurs, des théologiens surtout, moins importants, qui discutèrent longuement le système d'Avicenne et composèrent des manuels, en particulier de logique, où l'on retrouve toute la doctrine et la terminologie avicennienne et qui

servirent de text-book pour des générations d'étudiants en sciences religieuses[26].

Cette persistance de la philosophie avicennienne dans la ligne surtout pourrait-on dire « orthodoxe » et philosophiquement aristotélicienne, concerne avant tout l'Avicenne du *Shifā'*, celui qui veut rester en union avec « l'ensemble », avec les péripatéticiens de son temps ; cette ligne constituera ce qu'on a appelé les *mashshā'ūn*, les péripatéticiens. Mais il y a un autre Avicenne, celui que M. Corbin avec tant de compétence, d'enthousiasme et de labeur a essayé de mettre en valeur, l'Avicenne du *Récit visionnaire*, celui qui conduit au seuil de l'Orient et dont la doctrine se manifeste surtout dans ce qu'on a appelé ses écrits mystiques *Ḥayy Ibn Yaqdhān*, et *Le Récit de l'Oiseau*. Il s'agit de l'Avicenne de la « Philosophie Orientale » qui déjà a essayé de récupérer en quelque sorte dans sa philosophie les thèmes angélologiques de la Perse ancienne et ceux de la lumière.

a) *Suhrawardī*[27].

Celui qui devait être le fondateur de cette « Philosophie illuminative » (*Falsafa ishrāqiyya*, — ou *mashriquiyya*, Corbin a montré, contre Nallino, que c'est la même philosophie), le fondateur de cette philosophie c'est bien un disciple d'Avicenne si l'on veut, mais un disciple qui réalisa ce que le Maître n'avait pas réussi à faire : « ressusciter » la Philosophie Orientale », celles des Anciens Perses. Chez Suhrawardī comme chez Avicenne, il ne s'agit pas d'un Orient géographique mais d'un Orient métaphysique, au-delà de toutes frontières. Chez Avicenne, cet Orient s'annonce dans le Récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān, dans le Commentaire du verset de la Lumière, dans le « Récit de l'Oiseau », dans des références aux Notes sur la Théologie d'Aristote. Peut-être aussi avait-il tenté avec les quelques sources qu'il possédait de retrouver cette Philosophie orientale : il avait commencé à écrire un grand ouvrage *Kitāb al-inṣāf wal intiṣāf* (Le Livre où on fait le partage avec équité). Malheureusement l'ouvrage resta inachevé et très peu de fragments survécurent au sac d'Ispahan en 1034.

Et c'est pourquoi, Suhrawardī a la conscience d'avoir été le premier à retrouver cette source ancienne et de l'avoir ressuscitée : « Il y eut, écrit-il, chez les Anciens Perses, une communauté d'hommes qui

26. Cf. les travaux de Nicholas Rescher sur l'histoire de la logique chez les Arabes, par exemple, *The development of Arabic Logic*, Univers. of Pittsburg Press, 1964.

27. Cf. Bibliographie sélective dans H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, *NRF*, p. 360 et surtout, de lui également, *En Islam Iranien... II. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, *NRF*, 1971. Également, du point de vue iranien, Seyyed Hossein Naṣr : son chapitre sur Suhrawardi, dans l'ouvrage de M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963, t. 1, pp. 372-398.

étaient guidés par Dieu *(al-Ḥaqq)* et qui marchaient ainsi dans la voie droite, sages-théosophes éminents, sans ressemblances avec les Mages *(Majūs)*. C'est leur précieuse théosophie de la Lumière, celle-là même dont témoigne l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre qui a pour titre *La Théosophie orientale*, et je n'avais pas eu de précurseur sur la voie d'un pareil projet. » (p. 29).

Ainsi les Platoniciens de l'Ancienne Perse dominent l'horizon des Ishrāqiyyin : Hermès qui sera identifié avec le prophète Idrīs et considéré non seulement comme l'ancêtre de toute sagesse mais comme le héros archétype de l'extase mystique, Zoroastre, Platon. D'autres figures du passé iranien leur seront adjointes ; l'ensemble constituera « la sainte ligne de la gnose » *(silsilat al-'ārifīn)*. Les platoniciens de la Perse islamique interpréteront les Idées platoniciennes en termes d'angélologie zoroastrienne.

Chez Suhrawardī, « l'Orient c'est l'Univers des Lumières archangéliques s'originant à la Lumière-de-gloire (Xvarnah) et nimbant la Lumière des Lumières avec tous les Orients qui en sont les degrés. » (H. Corbin).

Pour arriver à intégrer ces platoniciens anciens dans la révélation islamique, il faut faire un travail de *ta'wīl*, une herméneutique synchronisante. Suhrawardī transpose aux sages de l'Ancienne Perse ce que le verset coranique 7, 159 affirme d'une certaine communauté : « Il y avait parmi le peuple de Moïse une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu et marchaient dans la voie droite. » Mais, trait important, ces Sages *(al-majūs al-aṣliyyūn)* ne professaient pas le dualisme radical, la coéternité des deux principes, Lumières et Ténèbres : Zoroastre qui est un des prophètes de l'Unique, posait l'existence d'un Seul Principe pour la Lumière et les Ténèbres et le mal résultait du mélange des ténèbres avec la lumière.

Dès lors la philosophie suhrawardienne, tout en s'inspirant de la métaphysique avicennienne, la transposera en une Philosophie de la Lumière. Dieu est la Lumière des lumières. A partir de Lui une irradiation engendre à l'infini d'autres sources de lumière qui, dans leurs irradiations réciproques goûtent la jouissance de la lumière originelle. Les lumières s'échelonnent selon un ordre descendant, lumières archangéliques, lumières régentes des espèces et des corps parmi lesquels la lumière régente de chaque homme. Chaque espèce, les sphères célestes, les éléments simples et leurs composés ont un Seigneur, qui est une Intelligence séparée, régente de cette espèce.

Cette lumière primordiale est source de bonheur et la lumière glorieuse qui ennoblit tous ceux qui la touchent. Aussi l'âme, dans son exil *(ghorba)* d'ici-bàs, doit-elle, pour trouver son bonheur, rejoindre les « temples de lumière » *(hayākil al-nūr)*.

Suhrawardī paiera de sa vie cette tentative héroïque de retrouver dans l'héritage de l'ancienne Perse, et des traditions hermétiques et mystiques le pur enseignement de la Révélation coranique. Les partisans de la stricte orthodoxie le surnommeront Suhrawardī *al-maqtūl*,

le tué, l'assassiné ; mais ses fervents disciples le considéreront comme un « martyr ». Et dorénavant dans l'histoire de la pensée musulmane, philosophie et religion seront intimement mêlées : on ne peut être un vrai *ishrāqī* si on ne connaît pas la philosophie et on ne peut pas non plus être un philosophe véritablement si on n'a pas soi-même expérimenté « l'illumination ». De sorte que nous pourrons constater après Suhrawardī deux lignes de pensée en ce qui concerne la Métaphysique d'Avicenne : l'une qu'on pourrait appeler avicennienne pure, appelée la philosophie des Péripatéticiens *(al-mashsha'ūn)*, l'autre celle des partisans de la philosophie illuminative les *Ishrāqiyyūn.*

Au XVIe siècle, l'Iran assista à un mouvement de Renaissance nationale sous l'impulsion des safawides. Le pays se rétablit, politiquement, presque dans le cadre de l'ancien empire sassanide. Désireuse de gagner le sentiment du peuple, la nouvelle dynastie mit l'accent sur la religion, l'imamisme, plus que sur la race ou la langue. Si l'art et, en particulier l'architecture connut une floraison remarquable, par contre la littérature, faute de liberté dans l'expression, s'étiola. Les littératures de talent prirent le chemin de l'exil volontaire et cherchèrent dans l'Inde le patronnage de généreux mécènes

La théologie par contre, et la réflexion philosophique qui l'accompagnait eut des représentants originaux. Il ne serait pas exagéré de dire qu'Avicenne fournit toujours la base structurelle de toute élaboration philosophique soit directement soit à travers le maître de l'*Ishrāq*, Suhrawardi. Les grands auteurs dont nous allons donner les noms commentèrent pour la plupart ou le *Shifā'* d'Avicenne, le shaykh al-ra'īs ou la *Théosophie orientale* de Suhrawardī, ou le plus souvent les deux à la fois.

Il faut dire que ces penseurs en Iran avaient les coudées un peu plus franches que dans des pays à majorité sunnites. Pour les shi'ites les portes de l' « élaboration personnelle » *(ijtihād)* n'étaient point closes et certains ne craignaient pas de s'aventurer dans des voies nouvelles. Beaucoup abandonnèrent l'arabe ou du moins écrivirent certaines de leurs œuvres en persan. Bientôt on put distinguer deux tendances : l'une fondamentaliste, attachée au passé, l'autre, plus large, ne craignant pas de greffer sur la métaphysique avicennienne de nouvelles catégories.

b) *Mir Dāmād*[28].

Une des figures les plus marquantes de l'École safawide fut Muhammad Bāqir Dāmad, mieux connu sous le nom de Mīr Dāmād. Lui et son disciple Mulla Ṣadra sont, sans conteste, les plus grandes figures de la *ḥikma* en Perse dans les temps modernes.

Mīr Dāmād, d'une famille shi'te distinguée, reçut une éducation

28. Cf. Henry Corbin, *En Islam Iranien...*, t. III, Livre V ; *Anthologie des philosophes iraniens*, Bibliothèque iranienne, 18, 1972, t. 1, pp. 15-30.

religieuse soignée ; il eut entre autres comme maître Ibn 'Abd al-Ṣamad 'Amili. Il passa la plus grande partie de sa vie, à Ispahan, la capitale de l'empire, hautement estimé par le shah 'Abbās le Grand, entouré de nombreux élèves.

C'est à Mīr Dāmād que revient le mérite d'avoir été au point de départ d'une renaissance de la métaphysique avicennienne et la doctrine *ishrāqi* de Suhrawardī. Il le fit avec son apport personnel ouvrant ainsi la voie à la grande synthèse accomplie par son disciple Mulla Ṣadra.

La plupart de ses écrits sont en arabe ; ils sont rédigés en une langue volontairement difficile afin de voiler aux esprits bornés et étroitement traditionalistes certaines vérités philosophiques capables de les scandaliser. Il écrivit également des poèmes, en arabe et en persan sous le nom de plume *Ishrāq* exprimant ainsi, d'une façon dissimulée son admiration pour Suharawardī.

Parmi ses nombreux écrits, on peut mentionner *al-Ufuq al-mubīn (L'horizon clair)* sur l'être le temps et l'éternité ; *Taqwīm al-īmān* sur l'être, la création et la connaissance de Dieu et plusieurs traités de philosophie ishrāqi les *Qabasāt*, les *Taqdisāt*, les *Jadhawāt*, la *Sidrat al-Muntaha* ; et un commentaire du *Shifā'*.

Deux traits caractérisent son œuvre métaphysique ; l'organisation de ses traités, et sa notion de création éternelle, *ḥudūth dahrī.*

A l'encontre de la division de la philosophie, devenue classique depuis Avicenne, en logique physique, mathématique et métaphysique, Mīr Dāmād, dans les *Muqābasāt*, par exemple, fait un exposé selon le schéma suivant : différents sens de la création, division de l'être, les variétés de l'antériorité et la multiplicité, rappels du Coran et du *ḥadīth*, le temps et le mouvement, la nature, critique de la logique, la toute puissance divine, la chaîne de l'être et finalement la prédestination.

Le second trait est, avons-nous dit, la notion du temps éternel. Pour résoudre le problème de la création dans le temps ou la création éternelle, Mīr Dāmād recourt à une division ontologique de la réalité en *zamān* ou temps, *dahr* et *sarmad*, deux sortes d'éternité.

L'essence divine *(dhāt)* est au-dessus de toute distinction et attribut mais elle est la source des noms et attributs divins qui sont à la fois avec l'essence et distinct d'elle. La relation immuable de l'essence avec les attributs est appelée *sarmad*. C'est l'éternité au sens absolu. Les noms et les attributs, — qui correspondent aux archétypes, idées platoniciennes ou les seigneurs des espèces *(arbāb al-naw')* comme les appelle les *ishrāqī*, engendrent le monde du changement. Ils sont les intelligences immuables de ce monde, et chaque espèce de ce monde est une théurgie *(ṭilism)* pour son archétype. La relation entre les archétypes immuables et le monde du changement ressemble à la réflexion de la lune dans un courant d'eau : la lune s'y réflète, son image reste immuable alors que la substance de l'eau coule continuellement. Cette relation entre l'immuable et le changement Mīr Dāmād l'appelle *dahr*. Finalement la relation entre un chan-

gement et un autre est appelé *zamān* (temps) au sens aristotélicien du mot : mesure du mouvement.

Cette distinction permet à Mīr Dāmād de dire que la création qui a été réalisée par l'intermédiaire du monde des archétypes est une création *dahrī* mais non *zamanī*.

Dans les *Jadhawāt*, Mīr Dāmād présente un cycle complet de sa métaphysique. En ce qui concerne la génération de la multiplicité à partir de l'unité, il rejette la conception d'Avicenne basée sur la triple considération du premier intellect : de l'essence divine, de lui-même comme nécessaire et comme possible. Pour Mīr Dāmād, le nombre des intelligences est illimité et de même le nombre de leurs relations.

Mīr Dāmād introduit dans son élaboration doctrinale des éléments importants de la sagesse persane antique, entre autres le monde intermédiaire entre le monde des intelligences et le monde visible. C'est le monde de l'imagination séparée, qui contient les formes platoniciennes de tous les corps physiques.

Mīr Dāmād fut également attiré par les écrits mystiques d'Avicenne comme on peut s'en apercevoir dans sa correspondance.

Un de ses gendres, Sayyid Ahmad 'Alawi fit un volumineux commentaire du *Shifā'* intitulé *La Clé du Shifā'* dans lequel il amplifie la cosmologie d'Avicenne en y introduisant une part importante de zurvalisme de source zoroastrienne, rappelant l'esprit sinon la lettre de Suhrawardī [29]. Il projette le dualisme zoroastrien dans la pensée avicennienne. Utilisant le principe de la procession du multiple à partir de l'un, 'Alawi mentionne Pythagore assurant que si l'un procède de la première cause, le non-un en procède également. Et il apporte comme confirmation de cette affirmation le cas de Zoroastre qui enseignait que si de l'Être Premier est produit l'Ange du bien, Zazdan, de l'ombre de cet Être se produisait l'ange du mal Ahriman. La métaphore de l'ombre est une conséquence de l'émanation de la lumière.

Une autre figure remarquable de l'École d'Ispahan est Mīr Fidareski (m. 1640) qui était également estimé à la cour du Shah 'Abbas. Il portait l'habit des ṣūfīs et il subit la double influence d'Avicenne et de Suhrawardī. La rigidité de l'orthodoxie de la cour le poussa à émigrer en Inde où sa philosophie avicenno-suhrawardienne s'imprégna de la pensée hindoue.

c) *Mulla Ṣadra Shirāzī* [30].

Mais celui qui devait devenir le représentant par excellence de la philosophie *ishraqi* en Iran dans les temps modernes est celui qu'on

29. Cf. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. 1, pp. 57, 282.

30. Sur Mulla Ṣadra, cf. Henry Corbin, *La place de Mulla Ṣadra* (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, in *Studia Islamica*, t. 18, Paris, 1963, pp. 81-113, éd. et traduction du *Kitāb al-Mashā'ir (Livre des Pénétrations méta-*

appelle « le chef de file des théosophes », Ṣadr al-mūta'allihīn est Ṣadruddīn ibn Ibrahim Shirāzī, plus communément désigné sous le nom honorifique Mulla Ṣadrā. Il était natif de Shirāz où il naquit vers 1571. Il quitta sa ville natale pour étudier la *ḥikma* sous la direction de Mīr Dāmād et de Findareski. Il épousa la fille du premier et ayant obtenu sa licence d'enseigner, il commença, avec la permission du maître, à exposer sa doctrine.

Il commença par se retirer dans un petit village près de Qumm où il mena, pendant quinze ans, une vie austère de prière et d'étude. Il voulait fuir l'odieuse persécution de théologiens traditionnels à l'esprit étroit dont il se plaindra souvent dans ses dissertations avec parfois une pointe d'amertume. Dans sa retraite studieuse, il eut, raconte-t-il, l'intuition profonde *(ishrāq)* du monde intelligible connu jusqu'ici à travers les livres. Il fit plusieurs fois, à pied, le pèlerinage de la Mecque et mourut à Baṣra à son retour du septième pèlerinage.

Il écrivit abondamment en un style clair, contrairement à celui de son maître Mīr Dāmād, des ouvrages dans les divers secteurs des sciences religieuses. En arabe deux de ses ouvrages philosophiques sont de première importance : *al-Asfār al-arba'a (Les quatres voyages)* et *Shawāhid al-rubūbiyya (Les témoins de la Seugnerie).* Il commenta également le *Shifā'*, mais n'en termina qu'une partie et la *Hikmat al-Ishrāq* de Suhrawardī. Enfin un de ses livres porte le titre significatif : *Kasr al-aṣnām al-Jāhiliyya (La mise en pièces des idoles de l'ignorance).*

L'affirmation du Comte de Gobineau — un des rares Européens à s'être quelque peu penché, au siècle dernier, sur la vie intellectuelle en Iran — n'est pas tout à fait exacte quand il dit que Mulla Ṣadra n'est pas un inventeur ni un créateur mais un restaurateur seulement. Mulla Ṣadra a fait plus : sa doctrine n'est pas un avicennisme pur, ni une pure doctrine *ishraqī* telle que Suhrawardī l'avait fondée, mais bien une vaste synthèse dont on peut à coup sûr contester la valeur, mais qui a su d'une manière originale intégrer avec les deux doctrines précédentes l'immense gnose d'Ibn 'Arabi, de nombreux éléments ṣūfis, et enfin ses propres idées personnelles. Il sut apporter à la théologie shi'ite dont il était un ardent adepte, toutes les élaborations de ses devanciers de sorte que sa doctrine est devenue en quelque sorte la grande « doctrina communis » des penseurs shi'ites modernes.

L'ouvrage le plus important, avons-nous dit, est les *Asfār al-arba'a*, ouvrage énorme (plus de 1000 pages dans l'édition lithographique de Téhéran) qui fait pendant au *Shifā'* d'Avicenne et les

physiques), Bibl. Iranienne 16, Téhéran-Paris, 1964; *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard, t. IV, pp. 54-122; Sayyed Hossein Naṣr, *Mulla Ṣadra as a source for the History of Muslin Philosophy*, in *Isl. Studies*, t. 3 (1964), fasc. 3, pp. 309-314; *Ṣadr al-Dīn Shirāzī (Mulla Ṣadra)* dans Sharīf, pp. 332-360; Fazlur Rahman, *The philosophy of Mulla Ṣadra (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*, State University of New York Press, Albany, 1975.

Futuḥāt al-makkiyya d'Ibn 'Arabī. Il s'agit, comme l'explique l'auteur dans son Introduction, 1° du voyage de la créature ou de la création vers Dieu ; 2° du voyage dans la vérité avec la Vérité ; 3° du voyage à partir de la Vérité vers la création avec la Vérité ; 4° enfin du voyage avec la Vérité dans la création. C'est en quelque sorte un chemin de la perfection, une marche vers Dieu présentée sous forme systématique.

Le seul plan de l'ouvrage montre à la fois les ressemblances et la différence avec le *Shifā'*. Le premier livre traite de l'Existence *(al-wujūd)* et de ses diverses manifestations ; le deuxième des substances simples, des âmes et des corps, autrement dit une Philosophie de la nature ; le troisième de la Théodicée, enfin le quatrième de l'âme, son origine, sa destinée future.

Un des avantages de cet immense ouvrage, c'est qu'on y trouve une mine de citations d'auteurs anciens avec leur identification... Mulla Ṣadra utilise en particulier de nombreuses œuvres d'Avicenne quelquefois des œuvres mineures ou sa correspondance avec ses élèves. Il se réfère souvent aux philosophes persans pré-islamiques : il les appelle « les penseurs pahlavi » ou parfois « les Chosrowaniens » évitant de les désigner comme « zoroastriens » pour éviter la vindicte des orthodoxes.

Nous ne pouvons nous étendre sur la doctrine de Mulla Ṣadra ; nous allons rappeler seulement ses caractéristiques dans la mesure où elle se rattache ou se distingue de la métaphysique avicennienne.

A la base de sa métaphysique il y a une conception de l'existence *(al-wujūd)* empruntée à Ibn 'Arabi mais à laquelle il donne une forme systématique : il professe un monisme de l'existence radical. Pour lui il n'y a qu'une seule réalité dans tous les niveaux de l'existence. Il l'illustre volontiers par l'image de la lumière qui reste elle-même quels que soient les degrés de sa manifestation.

Comme Avicenne, il conçoit les trois catégories d'êtres : Dieu en qui l'essence est identique à l'existence, le nécessairement existant, et émanant de Lui, la première intelligence, appelée de plusieurs noms : l'Existence absolue, l'existence étendue *(al-wujūd al-munbasiṭ)*, l'émanation sacrée *(al-fayḍ al-muqaddas)*, la Vérité des vérités *(ḥaqīqat al-ḥaqā'iq)*, identifiée avec la réalité de Muhammad.

Puis les pures intelligences jusqu'à la dernière, le *Dator formarum* qui gouverne le monde sublunaire selon le décret divin, qui inspire les prophètes.

Mais à l'encontre d'Avicenne qu'il critique d'ailleurs sur ce point, il admet à la suite du monde des intelligences, celui des Idées platoniciennes, des archétypes, où on trouve, selon l'expression de Suhrawardī, les « seigneurs des espèces » *(arbāb al-anwā')*. L'archétype essentiellement un avec les particuliers, c'est la matière qui multiplie ceux-ci. Les êtres de ce monde sont les reflets et les ombres de ces archétypes.

Puis, et c'est là une innovation de Mulla Ṣadra par rapport à Avicenne, le monde de l'imagination cosmique ou des formes inversées ou réfléchies, état intermédiaire entre le domaine purement intelligible et le domaine matériel.

Enfin le domaine matériel. Mulla Ṣadra admet l'hylémorphisme avec Avicenne et contre les Ishrāqiyyūn mais la matière n'est pas limitée au monde corporel : elle est une potentialité qui affecte les divers degrés de l'existence : les âmes ont une matière spéciale adaptée à elles. Ce n'est qu'au niveau des intelligences pures que Mulla Ṣadra appelle *'ālam al-jabarūt* que toute matière disparaît.

Une caractéristique de la doctrine métaphysique de Mulla Ṣadra c'est sa conception d'un « temps substantiel » *(al-ḥaraka al-jawhariyya)*[31], notion qu'il utilise pour expliquer la création dans le temps, la relation entre le permanent et le changement, la création de l'âme et plusieurs aspects de l'eschatologie.

Visiblement influencé par Ibn 'Arabi, Mulla Ṣadra compare le monde à un fleuve dont l'eau coule continuellement ; le mouvement est une continuelle regénération et recréation du monde à chaque instant : ce ne sont pas seulement les accidents qui sont en mouvement mais la substance même de l'univers. Ce mouvement de la substance a deux aspects, l'un de permanence l'autre de changement. Le premier le maintient dans le monde des archétypes, le second par le continuel renouvellement le rattache à la nature.

Le temps mesure du mouvement substantiel devient un caractère inhérent à l'existence du cosmos. Il est plus exactement la mesure du mouvement substantiel des cieux mais non la mesure de leur rotation, comme chez Aristote.

Cette notion de mouvement substantiel et celle du temps qui s'y rattache va permettre à Mulla Ṣadra de résoudre d'une façon originale le problème de la création. Il rejette à la fois la conception d'une création *ex nihilo* des mutakallimīn ainsi que celle des falāsifa que le monde a été créé in principio mais non dans le temps. L'opinion de son maître basée sur le *ḥudūth dahri* ne le satisfait pas non plus.

Pour lui le monde est créé dans le temps *(al-ḥudūth al-zamanī)* parce qu'à travers le mouvement substantiel, l'existence de l'univers

31. Sur cette notion de *ḥaraka jawhariyya*, cf. le texte suivant de M. H. Corbin (extrait de l'article des *Studia Islamica*, 1963, p. 105.

« Sa métaphysique de l'être pose qu'aucune essence n'est antérieure à son acte d'exister ; c'est son acte même d'exister *(wojūd)* qui détermine ce qu'est une essence. C'est en étant qu'un être *est* ce qu'il est, c'est-à-dire actue ou actualise son essence. Bien entendu, ne faisons pas de Mulla Ṣadra un « existentialiste » de nos jours ; ce serait un quiproquo. Il veut dire ceci : puisque c'est son acte d'être qui détermine une essence, il s'ensuit qu'en fonction de ses actes d'être, une même essence, loin d'être immuable, est susceptible de passer par des degrés d'intensification ou d'affaiblissement, dont l'échelle est pratiquement illimitée. Nous n'avons donc plus ici, comme chez les philosophes ses prédécesseurs, un royaume des essences immuables. On peut parler chez Mulla Ṣadra d'une mobilité, d'une *inquiétude de l'être* (sa fameuse doctrine du *ḥarakat jawhariyya)*, et partant de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de *métamorphoses*, dont les étapes marquent autant de plans d'univers. »

est renouvelée à chaque instant, ou plus exactement, le monde est créé à chaque instant, — mais, et par là il se sépare de la position classique des mutakallimūm, le monde est rattaché d'une façon permanente, donc éternelle, au monde des archétypes.

Un autre principe, antiavicennien est celui de la connaissance. Mulla Ṣadra affirme que quand l'intellect connaît, il devient à la fois identiquement l'intellect et l'intellection *(ittiḥād al-'aql walma'qūl)*. Mais l'âme humaine a le pouvoir de créer les formes des choses en elle-même ; elles ont en elles une existence mentale *(wujūd dhihnī)* et elle peut ainsi s'identifier à elles. Tandis qu'en Dieu la connaissance divine crée les choses et leur donne une existence in re *(wujūd 'aynī)*.

Mulla Ṣadra essaie d'éviter le reproche fait aux falāsifa de ne pas reconnaître chez Dieu la connaissance des singuliers. Il rejette la notion péripatéticienne d'une projection des formes des choses dans l'Essence divine ainsi que la notion *ishrāqī* pour qui la connaissance de Dieu pour les choses, c'est la présence des formes des choses à son Essence. Mulla Ṣara utilise plutôt le symbole gnostique du miroir : l'Essence divine est comme un miroir où Dieu voit les formes et essences de toutes choses. Par la contemplation de ces formes ou archétypes dans le miroir de sa propre Essence, il les crée. Et parce que les formes de toutes choses, universelles ou particulières, sont réfléchies dans son Essence, Dieu connaît le moindre atome de l'Univers.

Mulla Ṣadra consacre de longues dissertations sur la nature de l'âme. Il intègre cette étude dans la Métaphysique. L'âme est une réalité singulière, d'abord identique en quelque sorte au corps puis peu à peu, elle franchit graduellement, par étapes, les niveaux de l'âme végétative, animale enfin humaine. Elle obéit à cette loi de l'ascension progressive vers le plus noble *(imkān al-ashraf)* qui est aussi un des principes essentiels de la vision philosophique de Mulla Ṣadra. Il reconnaît d'ailleurs, en se basant sur les données coraniques et gnostiques des soufis, sept degrés d'existence de l'âme : *ṭabī'a* (nature), *nafs* (âme), *'aql* (intellect), *rūḥ* (esprit), *sirr* (secret), *khafī* (secret caché) enfin *akhfa* (l'état le plus caché) qui est celui de sa parfaite union avec Dieu.

Mulla Ṣadra se sépare aussi d'Avicenne en accordant l'immortalité non seulement à l'intellect mais aussi à l'imagination, faculté du monde intermédiaire *(barzakh)* et capable de créer des formes. Dès lors, il résoudra de la façon suivante le problème de la survie. L'âme rationnelle après la mort ou bien elle est parfaite, comme les âmes célestes et de certains hommes ; alors elle retourne à Dieu. Ou bien elle est imparfaite. Dans ce dernier cas, il faut considérer si elle désire la perfection ou non. Si elle désire la perfection, elle souffrira après sa séparation du corps, elle sera purifiée et finalement sera unie à Dieu. Ou bien elle est, comme les animaux, dépourvue de tout désir de perfection, comme les âmes animales ou celle des hommes mauvais, après la séparation d'avec le corps elles s'unissent aux formes du monde intermédiaire de l'imagination *('ālam al-mithāl)*.

Et que devient la résurrection des corps dans cette conception ? Mulla Ṣadra considère ce point comme un des grands mystères de la métaphysique, accessible seulement aux esprits très avancés. Il admet en principe la résurrection des corps mais l'interprète à sa façon. L'intellect et l'imagination innés dans l'homme recevront après la mort le pouvoir de créer des formes externes, comme le font les saints ici-bas. Ils pourront ainsi créer les plaisirs causés par les sens sans avoir besoin d'organes extérieurs. Autrement dit, les organes du corps qui paraissent extérieurs à l'homme, sont créés à l'intérieur de l'âme de sorte que la résurrection de l'âme est réellement complète avec le corps. Au paradis les élus pourront créer les plus belles formes ; en enfer, les damnés ne peuvent créer que des formes laides.

V. La Métaphysique d'Avicenne dans l'Occident latin

1. *La pénétration de la Métaphysique en Occident.*

En Occident l'influence d'Avicenne a été considérable au moyen âge. Nous avons cité au début le jugement de M. Gilson à ce sujet. Étant donné l'intérêt que présente cet aspect de la doctrine avicennienne pour ceux qui s'intéressent aux rapports entre l'Orient et l'Occident, nous allons donner quelques détails sur la pénétration d'Avicenne en Occident au moyen âge et la manière dont il a été utilisé par un certain nombre de théologiens chrétiens.

On sait que c'est Amable Jourdain[32] qui, le premier, mit en lumière l'importance des traductions de l'arabe faite dans le milieu de Tolède sur l'instigation de l'évêque Raymond de Sauvetat. Le travail de Jourdain était centré sur les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs arabes, en particulier Avicenne. Depuis ses recherches, d'autres travaux ont été poursuivis, en particulier ceux de Bédoret[33], Théry[34], le P. Alonso[35] et surtout M.-Th. d'Alverny[36]. On a

32. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes, employés par les docteurs scolastiques*, 2e éd., par Ch. Jourdain, 1843.

33. H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, *Rev. Néo-scolastique*, t. 41 (1938), pp. 374-400.

34. G. Théry, *Tolède, Grande ville de la Renaissance médiévale*, Oran, 1944.

35. En particulier, *Notas sobre los traductores toledanons*, *Al-Andalus*, t. 8 (1943), *Las traduciones del arcediano Gundisalvo*, *Al-Andalus*, t. 12 (1947), pp. 295-338 ; *Las traduciones de Juan Gonzalez de Burgos y Salomon (Homenaje a Avicena en su Milenario)*, *Al-Andalus*, t. 14 (1949), pp. 291-319 ; *Traduciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dāwud)*, *Al-Andalus*, t. 17 (1952), pp. 129-151 ; *Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino*, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, t. 1 (1953), pp. 36-57.

36. M.Th. d'Alverny, *L'introduction d'Avicenne en Occident*, *Revue du Caire*, 1951, pp. 130-139 ; *Les traductions latines chez Ibn Sina et leur diffusion au moyen âge*, *Actes du Congrès de Bagdad*, Le Caire, 1952, pp. 59-69 ; *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne*, *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. 19 (1953), pp. 337-358 ; *Avendauth ? Homenaje a Millas-Vallicrosa*, v. 1, 1954, pp. 19-43 ; *Les traductions d'Avicenne (Moyen âge et Renaissance)*, *Accademia Nazionale dei Lincei*, Quaderno N° 40 (« *Avicenna nella storia della cultura medioevale*), Roma, 1957, pp. 71-87.

Avicenna latinus, in *Arch. hist. doct. et litt. du moyen âge*, I, t. 28 (1961), pp. 281-316 ; II, t. 29 (1962), pp. 217-333 ; III, t. 30 (1963), pp. 221-272 ; IV, t. 31 (1964),

étudié plus attentivement la tradition manuscrite et les données historiques et pu déterminer avec assez de précision les étapes de l'entrée de l'œuvre d'Avicenne en Occident et la manière dont les auteurs ont su en tirer profit.

Nous avons donné plus haut l'essentiel des résultats de ces travaux. Nous n'y reviendrons pas. Mais avant d'examiner l'influence de la *Métaphysique* sur quelques grands auteurs médiévaux, il n'est pas inutile de signaler pourquoi et selon quelles perspectives la doctrine métaphysique d'Avicenne a été reçue en Occident chrétien.

Tout d'abord l'œuvre d'Avicenne, en particulier le *de Anima* et la *Métaphysique*, se présentait comme un ensemble imposant d'une philosophie complète. Aristote n'était pas encore dans la place, ses œuvres physiques et métaphysiques ne devant arriver que plus tard et par étapes.

En second lieu, Avicenne se présentait à la fois comme le commentateur le plus autorisé d'Aristote et comme son continuateur, bien plus comme son redresseur au point de vue religieux. Pour des chrétiens, ce système d'Aristote restait presque muet sur l'origine des choses, sur les attributs de Dieu, sur la destinée. Or voici que la *Métaphysique* d'Avicenne apportait sur ces points des détails précieux. Dieu y était décrit avec une abondance d'attributs — suggérés peut-être par les données coraniques mais qu'Avicenne présentait comme une déduction philosophique rigoureuse de ses principes, attributs qui ne pouvaient que réjouir une âme religieuse.

Enfin l'entrée d'Avicenne se produisait à un moment où à l'Université de Paris se manifestait une grande effervescence intellectuelle ; des courants divers, sensibles, chacun dans sa ligne, à des sollicitation, extérieures, se partageaient les esprits. On pouvait, schématiquement, en distinguer trois :

1° Un courant augustinien traditionnel qui est surtout théologique, basé avant tout sur l'Écriture. Les données philosophiques qu'il utilise sont empruntées à Platon. Courant surtout conservateur qui se méfie d'un Aristote purement rationnel. Conception religieuse de l'homme : ce qui compte c'est le salut avec le problème qu'il pose : grâce et péché, libre-arbitre et prédestination. Dans une telle conception, une philosophie rationnelle et une science de la nature n'avaient pas de place.

2° Un courant platonicien dionysien, issu surtout du Pseudo-Denys et de Scot Érigène. Cette fois on avait une conception religieuse du monde : « Tout était un resplendissement de la Divinité et tout retournait à Dieu. Les préoccupations des Augustiniens pouvaient à la rigueur s'intégrer dans ce système, mais non celle des philosophes. Car les êtres matériels, le monde qui nous entoure, bref

pp. 271-286 ; V, t. 32 (1965), pp. 257-302 ; VI, t. 33 (1966), pp. 305-327 ; VII, t. 34 (1967), pp. 315-343 ; VIII, t. 35 (1968), pp. 301-335 ; IX, t. 36 (1970), pp. 243-280.

tout ce dont s'occupe la science, s'y muaient en une imagerie religieuse et devenaient les symboles d'une algèbre divine. »[37]

3° Enfin un courant aristotélicien dans les Écoles, chez les médecins et les artiens. Les œuvres métaphysiques du Stagirite commençaient à arriver soit par des traductions de l'arabe soit du grec de Constantinople, d'Espagne ou de Sicile et présentaient une conception scientifique du monde mais aux dépens de la personne humaine écrasée par le déterminisme du cosmos.

A ces divers courants, la métaphysique d'Avicenne apportait des solutions qui pouvaient apparaître comme un essai d'explication totale, réunissant les divers points de vue : une anthropologie donnant à l'homme sa position entre le monde des esprits et celui des corps, une théodicée assurant, en même temps que la transcendance de Dieu, l'émanation des êtres par voie d'efficience ; une théorie de la connaissance où l'illumination des intelligences humaines se faisait à partir d'un Intellect agent séparé ; des intelligences séparées assimilées aux anges assurant ainsi une liaison de la Bible avec le monde de la science : autant d'éléments que les divers courants pouvaient emprunter pour élargir leur synthèse.

Ces emprunts pouvaient être plus ou moins grands. Pouvaient-ils aller jusqu'à leur assimilation totale et constituer ainsi un « avicennisme latin », où la philosophie d'Avicenne prise en bloc serait considérée comme la vérité philosophique elle-même, à l'instar de ce qui se passera au XIVe siècle pour « l'averroïsme latin » par rapport à Averroès. Il ne le semble pas. « Dans l'état actuel de nos connaissances », assure M. Gilson, « on ne peut pas citer un seul philosophe chrétien du XIIe siècle qui ait suivi la doctrine d'Avicenne jusqu'au bout. »[38] Par contre cette doctrine, aux tendances néo-platonisantes marquée, trouvera auprès des courants platonisants du moyen âge des « affinités électives » des points de la métaphysique avicennienne et

37. R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934, pp. 11-12.

38. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 3e éd. Paris, Payot, 1947, p. 381.

« Nous ne voyons pas avec R. de Vaux la raison de parler d'un avicennisme latin comme d'un mouvement spécial. La théorie avicennienne de la création par intermédiaires est d'origine néoplatonicienne ; sa distinction de l'essence et de l'existence ne fut qu'une simple amorce à des développements originaux ; la doctrine du préparateur paraît de façon sporadique ; le truchement de Dieu et de l'intellect agent est un mélange d'avicennisme et d'augustinisme (Gilson) ; l'union de l'âme humaine ne s'opère pas avec un intellect démiurge (Avicenne), mais directement avec Dieu. »

De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., t. 2, p. 367.

« En parlant d' « avicennisme latin », on risque de rééditer à propos d'Avicenne l'erreur de perspective commise à propos d'Averroès par Renan et par Mandonnet. L'avicennisme et l'averroïsme n'ont été, au XIIIe siècle, que des nuances successives de l'aristotélisme : les paraphrases d'Avicenne ont servi d'instrument de travail aux premiers exégètes d'Aristote jusqu'au jour où elles furent détrônées par les commentaires littéraux d'Averroès... L'aristotélisme latin

également de sa psychologie vont être utilisées pour élaborer une présentation nouvelle des vieilles données augustiniennes. C'est ainsi qu'un *De Anima*, attribué, peut-être à tort à Gundissalinus, est une compilation de textes empruntés littéralement à la traduction latine du *de Anima* du *Shifā'*. L'auteur entérine la démonstration de l'immortalité de l'âme telle qu'elle est présentée dans ce dernier traité, il accepte même l'existence de l'Intellect Agent séparé, soleil intelligible des âmes mais en empruntant à Chalcidius, auteur du siècle (qu'il nomme d'ailleurs Boèce), la doctrine de l'*intelligentia*, source de la sagesse mystique, il entend rejoindre le Dieu chrétien. Dans le dernier chapitre surtout, l'utilisation d'auteurs chrétiens comme Chalcidius, Boèce, Saint Bernard et Isaac Stella permet au compilateur de couronner la philosophie d'Avicenne par l'extase mystique du chrétien.

Un autre cas typique de cette pénétration de la métaphysique avicennienne dans les milieux chrétiens est l'ouvrage intitulé : *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis* ou plus brièvement, *De fluxu entis*[39]. C'est manifestement un apocryphe car l'auteur cite Denys, Grégoire de Nysse, invoque expressément l'autorité de saint Augustin lui-même (on y retrouve des paragraphes entiers des *Soliloques* et du *de Trinitate*), tous auteurs parfaitement inconnus des penseurs musulmans. Le traité n'est pas une simple mosaïque de textes : les auteurs anciens sont cités pour appuyer la thèse présentée ; c'est une méthode de démonstration par autorité, le *modus authenticus*[40]. Grâce à des grands noms comme Grégoire, Augustin qui couvrent le reste, l'auteur du traité cite anonymement Avicenne qui passe ainsi, indûment comme un « *verbum authenticus* ». Les « auteurs authentiques » ne pouvant se contredire, il faut essayer de les accorder. L'auteur du *De Fluxu* le fait en éliminant des auteurs chrétiens « ce qui apparaîtrait une intrusion de la théologie dans le domaine rationnel où il a l'intention de se maintenir... Lorsqu'il rencontre le nom d'une Personne divine, il le supprime ou il le remplace par un équivalent qui soit susceptible d'une interprétation purement philosophique. »[41]

En somme, la synthèse opérée par l'auteur se fait au profit d'Avicenne. Plusieurs thèmes essentiels de la métaphysique lui sont empruntés : procession des êtres et origine de leur multiplicité, Intelligences des sphères assimilées aux anges, origine des êtres

a toujours été néoplatonisant (comme d'ailleurs l'aristotélisme arabe) : il est naturel qu'au début du siècle il ait été surtout avicennisant. »

F. Van Steenberghen, in *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, p. 197 qui renvoie à M. de Wulf, t. 2, p. 367.

Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. 2, pp. 445-446 ; id., *Aristote en Occident*, pp. 127-128.

39. de Vaux, *Notes et textes...*, p. 70.

40. Cf. M.-D. Chenu, *Authentica et magistralia, deux lieux théologiques aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 28 (1925), pp. 257-285.

41. de Vaux, *Notes et textes...*, p. 72.

matériels expliqués par l'émanatisme déchéant, dans la connaissance, formes intelligibles reçues du dehors, etc.[42].

2. *Guillaume d'Auvergne.*

Après Gundisalvi, en Espagne, le premier penseur chrétien important à avoir subi l'influence d'Avicenne, — tout en combattant avec vigueur sa doctrine est l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Né vers 1180 à Aurillac, professeur de théologie à Paris, sacré évêque en 1228, il mourut en 1249 laissant une œuvre considérable, en particulier le *De Primo*, le *De Anima* et le *De Universo*. Il illustre typiquement la réaction d'un augustinisme traditionnel devant la poussée arabe, représentée surtout par Avicenne qu'il cite une quarantaine de fois[43].

L'importance de ce dernier ne lui a pas échappé. Il lui emprunte certaines définitions de la vérité, de l'ignorance, de l'habitude. Il adopte sa distinction de l'essence et de l'existence et bâtit sur ce principe les preuves de l'existence de Dieu dans son *De Primo Principio*. Mais il repousse la thèse avicennienne d'une émanation éternelle à partir d'une science divine nécessaire. Contre l'auteur du *Shifā'*, il affirme la liberté des décisions éternelles de Dieu, et donc la possibilité de la création dans le temps sans que cela porte atteinte à l'immutabilité de la volonté divine. Il montre que les créatures dépendent de Dieu non seulement quant à leur existence mais aussi dans leurs natures et leurs opérations. Il s'oppose fortement à la cosmologie d'Avicenne et rejette les Intelligences séparées en tant que substances créatrices intermédiaires ainsi que les âmes des sphères. Entre Dieu et l'homme il n'y a pas d'intermédiaires : Dieu est le seul principe de l'homme et sa seule fin.

Au point de vue psychologique, il considère l'âme comme une substance spirituelle tout à fait simple ; son essence est la cause immédiate de ses opérations de connaissance et de volonté. Autrement dit elle n'a pas de facultés distinctes de son essence.

Il consacre deux chapitres à réfuter l'éternité du monde, affirmée par Aristote et Avicenne et s'attache à combattre les raisons avancées par Avicenne en faveur de sa thèse. Il expose celle-ci avec force, les renforçant au besoin puis en fait une réfutation soignée. A la base de l'erreur d'Avicenne, il y a la négation de la parfaite liberté de Dieu ; ses vouloirs différents ne portent pas atteinte à son immutabilité.

De même il repousse avec vigueur la théorie cosmique d'une « nature universelle » gouvernant nécessairement le cycle des générations, les reproduisant indéfiniment : cela contredit la sagesse et le bon plaisir du Créateur. Il est encore plus sévère pour la théorie avicennienne de l'Intellect Agent. Il lui reproche d'abord d'attribuer aux créatures un pouvoir créateur, privilège incommunicable de Dieu. Les astres deviennent dans cette théorie des êtres supérieurs aux hommes alors que pour le christianisme les astres sont à leur service. Quant à l'Intellect agent, à la fois cause efficiente et finale des âmes humains, il deviendrait dans la doctrine avicennienne, « le seul Dieu qu'il nous reste à adorer et à honorer »[44].

42. Le traité a été édité par le P. R. de Vaux dans ses *Notes et Textes de l'avicennisme latin...* sous le titre : *De Causis primis et secundis et de fluxu qui consequit eas*, pp. 88-178. Un excellent résumé du contenu du traité, dont la portée doctrinale est d'ailleurs malaisé à déterminer, a été donné par le P. de Vaux au début de son édition, pp. 73-79.

43. Autres philosophes et savants arabes mentionnés par Guillaume d'Auvergne, cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 22.

Interprétant le thème avicennien de l'individuation par la matière dans un sens qui ne tient pas compte des précisions par ce dernier, il affirme qu'une telle position conduit à admettre que les âmes séparées du corps ne se distinguent plus et perdent leur personnalité. Erreur condamnée par toutes les religions.

Concernant les fins dernières, en particulier la conception d'un paradis où la volupté a sa part, l'évêque de Paris reproche violemment à Avicenne d'avoir consenti à cette folie. Sa condamnation par l'autorité ecclésiastique est d'autant plus justifiée qu'un aussi grand philosophe aurait dû se garder de telles erreurs[45].

A côté de ces pages où l'évêque de Paris attaque nommément Avicenne, il en existe d'autres très nombreux où il cite « l'opinion d'Aristote et de ses successeurs », « Aristoteles et sequaces ejus ». Il s'agit en fait, comme Guillaume d'Auvergne le précise lui-même des philosophes arabes dont la doctrine se résumait pour lui en Avicenne. Il relève un certain nombre d'erreurs. En combinant avec celles qu'il attaque directement, on peut dresser la liste des erreurs avicenniennes que condamne l'évêque de Paris[46] :

Le monde n'a pas commencé dans le temps.

La cause première opère par nécessité, à la manière d'une cause naturelle.

La cause première n'a pu produire immédiatement qu'une seule créature : c'est la première intelligence.

Le monde a été créé par degrés, chaque intelligence créant l'intelligence suivante, et il n'y a que dix intelligences.

Les substances célestes gouvernent le cycle perpétuel des générations et les affaires humaines n'échappent pas leur influence.

L'intellect agent est une substance séparée : c'est l'intelligence motrice de la dernière sphère.

L'intellect agent est cause efficiente des âmes humaines.

La béatitude des âmes humaines consiste dans leur union à l'intellect séparé.

44. de Vaux, *op. cit.*, p. 26.

45. Cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 29.

46. Il s'agit probablement des décrets portés en 1210 et 1215 interdisant l'usage, dans les écoles, des livres d'Aristote, de leurs commentaires ou de leurs abrégés.

Le principe d'individuation étant la matière, il n'y a pas deux substances séparées de la même espèce.

Les âmes humaines sont individuées par leurs corps; il faut en conclure que les âmes séparées perdent leur individualité.

L'intelligence en tant que telle ne saisit pas les singuliers. Les âmes séparées participent à cet état. On en conclut qu'elles ne peuvent pas saisir Dieu[47].

3. *Roger Bacon.*

Roger Bacon, l'auteur de l'*Opus Majus* est considéré par M. Gilson somme « le type accompli de l'augustinisme avicennien »[48]. C'est de tous les auteurs occidentaux celui qui connaît le mieux la vie[49] et les œuvres d'Avicenne. Il sait d'après le prologue du *Sufficientia* que les traductions latines ne représentent qu'une partie de l'œuvre avicennienne et qu'Avicenne exposait ailleurs ses idées personnelles. Il connaît le nom arabe *assipha* correspondant à *Sufficientia* et mentionne des ouvrages d'alchimie attribués (faussement) à Avicenne au moyen âge[50].

Il manifeste une grande admiration pour Avicenne qu'il considère le meilleur commentateur d'Aristote, « *praecipuus commentator et expositor Aristotelis* », « *dux et princeps philosophiae* ». Il le place au-dessus d'Averroès et en fait le principal représentant de la pensée arabe. Il relève avec satisfaction chez lui l'affirmation de l'immortalité de l'âme, la béatitude du ciel, la résurrection des corps, la création et l'existence des anges. Bien plus, en comprenant de travers des textes d'Avicenne, il retrouve chez ce dernier le Saint-Esprit et le commencement du monde !

Le dernier livre de la *Métaphysique* consacré à la morale sociale et politique, à l'organisation de la cité, aux fins dernières, au culte divin trouve également son approbation. Le P. de Vaux relève non sans humour que dans l'*Opus Majus* que Roger Bacon adressait au pape le passage où l'auteur applique au « Vicaire de Dieu sur la terre, souverain pontife » ce qu'Avicenne dit du calife[51].

Malgré son admiration pour Avicenne, Bacon lui reproche de s'être trompé sur l'origine du monde et d'avoir soutenu la création par intermédiaire et d'avoir nié l'éternité des peines de l'enfer.

Ce qu'il lui a surtout emprunté, c'est son affirmation d'un Intellect agent séparé. Mais pour appuyer une de ses thèses essentielles d'une illumination traditionnelle, — qui affirme l'existence d'une

47. Cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 37.
48. E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans les *Arch. d'his. doct. et litt. du moyen âge*, t. 1 (1926), p. 104.
49. La Biographie d'Avicenne par Jawzajāni a été traduite en latin au moyen âge et placée en tête de la logique. C'est la source de Roger Bacon.
50. Le *liber de anima secundum aenigma* ou *De scientia majoris alchemiae* et la lettre à Hasen *De potestate alchimiae*. Cf. de Vaux, *op. cit.*, p. 58.
51. de Vaux, *op. cit.*, p. 60.

vérité philosophique révélée aux hommes dès le début de l'humanité et se transmettant par illuminations successives chez les Prophètes et les philosophes, Roger Bacon pose, à l'encontre d'Avicenne, l'Intellect agent en Dieu lui-même. A côté des « multae rationes » qu'il présente en faveur de cette position, il invoque l'autorité d'Avicenne et d'Alfarabi, « *et hoc* por Avicennam et Alpharabius ... probo ». Faut-il aller plus loin et voir une influence d'Avicenne sur la mystique de Roger Bacon ? Il ne semble pas. M. Raoul Carton, l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée baconnienne écrit à ce sujet : « ... le rôle que peut jouer chez Bacon, dans sa conception de l'illumination intérieure, l'illuminisme arabe (il s'agit pour l'auteur surtout d'Avicenne) nous semble certainement moins grand que celui qu'il joue chez lui dans sa conception de l'illumination universelle, car pour édifier sa doctrine de la science intérieure, Roger puise incomparablement moins dans les sources arabes que dans la pensée chrétienne encore qu'il ait souci de les accommoder comme dans le cas de l'illumination générale philosophique : définitivement, la mystique profane y cède le pas à la mystique sacrée »[52].

Saint Thomas d'Aquin.

Dans la même étude qui ouvre les *Archives de l'histoire littéraire et doctrinale et littéraire du moyen âge*, M. Gilson s'est posé une question, à première vue assez étrange. Il se demande, en effet, « *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin ?* ».

Quand on connaît la place qu'occupe saint Augustin dans la tradition chrétienne, il semble, en effet, assez étonnant que le « Docteur Angélique » ait cru devoir critiquer, du point de vue philosophique, le Maître par excellence des penseurs chrétiens médiévaux. La raison, M. Gilson l'a mise en évidence ; c'est qu'à l'époque de saint Thomas, l'augustinisme avait été compromis précisément par Avicenne et que dorénavant opter pour l'Évêque d'Hippone, c'était s'engager dans une ligne avicennienne qui compromettait à la fois la doctrine de la connaissance, celle de la causalité et, en fin de compte, les rapports entre Dieu et le monde. C'est dire à la fois la profonde influence qu'eut l'auteur du *Shifā'* et les réserves qu'elle suscita chez le plus grand penseur chrétien du moyen âge.

L'étude des rapports de la philosophie d'Avicenne, et en particulier de sa Métaphysique, remonte déjà à de nombreuses années. Mais depuis une quarantaine d'années surtout, elle a attiré l'attention d'un certain nombre de chercheurs occidentaux. La place dont jouit le Docteur Angélique dans la formation des clercs dans l'Église Catholique — ou du moins dont jouissait sa doctrine avant le Concile de Vatican II — a multiplié les travaux sur les sources de sa pensée, le développement de sa doctrine. Comme nous le signalions au début,

52. R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1921, p. 279.

les travaux du Millénaire ont encore multiplié les travaux sur ce point.

En ce qui concerne la Métaphysique mentionnons les travaux importants qui lui ont été consacrés.

Nous avons déjà longuement parlé de la traduction allemande de la *Métaphysique*, réalisée par Max Horten et signalé qu'elle contient beaucoup de textes de S. Thomas. De même nous avons mentionné le *Metaphysices Compendium* publié par Mgr Nematallah Carame, publié à Rome en 1926 et qui est une traduction latine moderne de la Métaphysique du *Najāt* (cf. plus haut II, 3).

La même année 1926 paraissait une édition critique du *De Ente et Essentia*[53] une des premières œuvres de saint Thomas et où l'influence d'Avicenne est prépondérante. L'édition était faite très soigneusement par le P. Roland-Gosselin, un des professeurs du Centre d'Études dominicain du Saulchoir où les études historiques concernant la pensée de saint Thomas sont particulièrement en honneur[54]. A la suite du texte critique, où les renvois à la traduction latine d'Avicenne sont signalés, le savant éditeur a établi une étude historique très précise sur deux points capitaux de la métaphysique avicennienne : le principe de l'individuation et la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Une enquête soignée a été poursuivie auprès des principaux philosophes et théologiens du moyen âge.

Presqu'en même temps paraissait l'article, on serait tenté de dire « le mémoire » capital de M. Gilson signalé déjà plus haut : « *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin* »[55], où le brillant et solide historien de la philosophie médiévale mettait en vif relief l'enjeu de l'option que faisait S. Thomas pour se dégager de la pensée augustinienne de son époque, compromise par l'avicennisme. Nul doute que cette longue étude, très documentée et fortement pensée, fut le point de départ de nouvelles recherches. Les deux volumes de Mgr Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* contient en fait l'influence de l'avicennisme sur la pensée de ces grands auteurs[56]. Il en est de même de la thèse importante de M. Aimé Forest, consacrée à l'étude de *La structure métaphysique du concret d'après S. Thomas*[57]. C'est surtout par confrontation avec la pensée avicennienne

53. M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens.* Introduction, Notes et Études historiques, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.

54. Les Dominicains du Saulchoir ont fondé la collection « Bibliothèque thomiste » (premier directeur : Père Mandonnet), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, trimestrielle (depuis 1907), le *Bulletin thomiste*, qui dépouille systématiquement tous les travaux concernant la doctrine et l'histoire de S. Thomas.

55. Dans les *Archives d'his. doc et litt. du moyen âge*, t. 1 (1926), pp. 6-127.

56. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. primo : *Guglielmo d'Auvergne e l'Ascesa verso Dio*, Milano, Vita e Pensioro, 1945 ; vol. Secondo : *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne*, 1946. Un troisième volume a paru en 1945 volume terzo : *L'uomo*.

57. Paris, Vrin, 1931.

que l'auteur caractérise la position de S. Thomas. Cela est si vrai qu'il a jugé indispensable de recueillir le plus grand nombre de textes de S. Thomas mentionnant explicitement Avicenne et de les reproduire en appendice à sa thèse (près de 250 textes).

A son tour le P. de Vaux, en 1934, pour fournir à son hypothèse d'un avicennisme une base documentaire éditait dans ses *Notes et textes sur l'avicennisme latins aux confins des XIIe-XIIIe siècles*[58], contenant en particulier l'édition critique du *De Fluxu entis*, signalé plus haut. Là aussi des comparaisons avec les positions de S. Thomas éclairent utilement le texte.

Continuant son travail directement sur Avicenne et sur ce qu'elle considérait comme l'axe de sa métaphysique, Mlle M.-A. Goichon publiait en 1937 son importante thèse, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*. Cette fois, comme pour le cas de Mgr Carame, Mlle Goichon joignait à sa connaissance de la philosophie scolastique sa science d'arabisante. Aussi sa thèse contient près de quarante textes de S. Thomas se rapportant à la doctrine d'Avicenne. Quelques années plus tard elle devait d'ailleurs consacrer trois conférences faites à Londres, à *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*[59].

En 1938, M. Jean Paulus, publiait une importante thèse sur *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique* où de nouveau la pensée métaphysique d'Avicenne était soulignée avec vigueur et sa comparaison avec celle de S. Thomas établie avec pénétration[60].

Enfin plus récemment, Louis Gardet, fidèle à sa méthode de philosophie et de théologie comparée, ne manquait pas dans *La pensée religieuse d'Avicenne*[61] d'instituer sur plus d'un point une fructueuse confrontation de la pensée avicennienne avec la pensée thomiste.

Il faudrait, à côté de ces ouvrages ou de ces mémoires, citer un certain nombre d'articles qui ont plus particulièrement étudié Avicenne du point de vue de la pensée thomiste : celui du P. Bouyges[62] qui a essayé de montrer que la question disputée du *De Potentia* de S. Thomas était en fait destinée à réfuter la position émanatiste d'Avicenne. Ce travail servit de point de départ à une thèse plus longue de Mlle Béatrice Zedler dont un important chapitre, *Saint Thomas and Avicenna in the De Potentia*, fut publiée dans la revue américaine *Traditio*[63].

De même citons deux études où deux aspects de la métaphysique avicennienne sont comparés à la métaphysique de S. Thomas : l'article

58. Cf. plus haut, note 42.

59. Ferlong lectures 1940, Paris A. Maisonneuve, 1944.

60. Paris, Vrin 1938 (Études de Philosophie médiévales, t. XXV).

61. Paris, Vrin, 1951 (Études de Philosophie médiévales, t. XLI).

62. M. Bouyges, *L'idée génératrice du De Potentia de Saint Thomas*, dans la *Revue de Philosophie*, 31e année (1931), pp. 113-131 et 247-268.

63. Vol. 6, New York, 1948, pp. 105-159.

du R. P. Smith, *Avicenna and the possibles*[64] et celui de Collins, *Intentionality in the philosophy of Avicenna*[65].

Enfin les fêtes du Millénaire d'Avicenne[66] suscitèrent également quelques articles ou communications qui sur l'un ou l'autre point confrontaient la pensée métaphysique des deux auteurs : un article d'un savant théologien occidental, le P. Dondaine, Professeur au Saulchoir, *A propos d'Avicenne et de S. Thomas (de la causalité dispositive à la causalité instrumentale)*[67] et les deux communications au congrès de Téhéran, celle de Mlle Goichon, *Un chapitre de l'influence d'Ibn Sina en Occident, le De Ente et Essentia de Saint Thomas d'Aquin*[68], celle de l'auteur de ces lignes, *Avicenne et Saint Thomas d'Aquin*[69].

Enfin signalons deux thèses qui ont été dernièrement soutenues et qui portent sur la confrontation de la métaphysique d'Avicenne et celle de S. Thomas : celle de S. Renzi, *La fondazione radicale dell-essere metafisica avicenniana*, soutenue à l'Angelicum[70] et celle de A. G. Judy, *The Use of Avicenna's* Metaphysics VIII, 4 *in* the Summa contra Gentiles[71].

De l'ensemble de ces travaux quelles sont les conclusions que l'on peut tirer en ce qui concerne l'influence de la Métaphysique d'Avicenne sur la pensée de S. Thomas d'Aquin ? Pour répondre d'une façon précise à cette question, il est indispensable de ne pas perdre de vue les considérations suivantes :

1) L'œuvre de S. Thomas est immense et s'est succédée dans le temps sur une période de plus de trente ans. Les travaux des spécialistes de sa doctrine ont montré que, bien que les grandes lignes de cette doctrine sont restées fidèles à des intuitions de base, il y a cependant une maturation, un développement de la pensée et, sur certains points, des rectifications apportées dans les œuvres postérieures. C'est ainsi, par exemple, que, rallié au début à la causalité dispositive d'Avicenne pour l'explication de l'action sacramentelle, il l'abandonne par la suite et adopte la causalité instrumentale. Même évolution au sujet de l'individuation et du problème de la matière indéterminée, de la question du mixte, etc.

2) S. Thomas a cité abondamment Avicenne, du moins à première vue. Le P. Vansteenkisten a repris le travail de M. Forest et a essayé de relever tous les textes de S. Thomas où il mentionne explicitement Avicenne[72]. Il en a trouvé près de 450. Ce n'est pas négligeable !... Évidemment en comparaison des citations d'un Saint Augustin ou d'Aristote le chiffre prend un caractère plus relatif. De plus beaucoup de textes sont identiques, — quant au sens du moins, car souvent S. Thomas semble citer de mémoire, — et répétés cinq ou six fois. Il reste cependant que ce nombre est assez révélateur de l'influence, ne serait-ce que matérielle, d'Avicenne sur S. Thomas. Sans compter qu'il y a très probablement pas mal de passages qui utilisent implicitement certaines distinctions avicennienne. A partir du moment où on intègre organiquement une notion ou une distinction, on n'éprouve pas le besoin de dire où on l'a empruntée.

Nous devons toutefois faire remarquer, — il y a déjà longtemps que la remarque a été faite[73], que les citations d'Avicenne nombreuses dans les premiers écrits de S. Thomas, se font plus rares par la suite. Beaucoup plus maître de sa propre doctrine, il se dégage de tout ce qui ne concorde pas avec elle.

3) S. Thomas a toujours gardé pour Avicenne un grand respect et le ton à son égard est toujours courtois. Il le considère comme un Maître et est heureux de constater, sur certains points, l'accord de sa doctrine avec la foi chrétienne[74]. Souvent ses citations se terminent par un « *Sicut dixit Avicenna* » comme pour apporter un confirmatur décisif[75]. Jamais il n'aura à son égard les paroles dures qu'à un

64. *New Scholasticiam*, 1943, pp. 340-357.
65. *The Modern Schoolman*, 1944, pp. 204-215.
66. En ce qui concerne les travaux publiés à l'occasion de ce Millénaire nous permettons de renvoyer à nos deux articles : *Chronique avicennienne 1951-1960* dans la *Revue Thomiste*, t. 60 (1960), N° 4, pp. 614-634 et *Philosophie arabe et islamique. Bibliographie de philosophie médiévale en Terre d'Islam pour les années 1959-1969*, dans *Bulletin de la philosophie médiévale* édité par la Société internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale (S.E.E.P.M.), Louvain, 1970, X-XII, pp. 316-369, particulièrement en ce qui rapporte à Avicenne, pp. 343-349.
67. H.-D. Dondaine, *A propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale, Revue Thomiste*, vol. 51 (1951), pp. 441-453.
68. In *Le Livre du Millénaire d'Avicenne*, vol. IV, Téhéran, 1956, pp. 118-131.
69. *Ibid.*, pp. 139-148.
70. La thèse n'a pas été imprimée mais divers chapitres l'ont été : Stanislas Renzi, *Una fonte della IIIa via : Avicenna, Freib. Zeit. Phil. Theol.*, t. 13-14 (1966-67), pp. 283-293 ; *La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino, Aquinas*, t. 9 (1966), pp. 294-313 ; *L'essere necessario e l'essere possibile nel 'Avicenna latino, Aquinas*, t. 10 (1967), pp. 153-169 ; *L'attributo operativo del primo principio degli essere in Avicenna, Studi e ricerche di scienze religiose* (Rome, 1968), pp. 273-287.
71. Thèse de licence présentée à l'Institut Pontifical d'Études Médiévales, Toronto, 1969. Elle a été publiée per partes dans la revue *Angelicum* : I. vol. 52 (1975), pp. 340-384 ; II. vol. 52 (1975), pp. 541-586 ; vol. 53 (1976), pp. 184-226.
72. C. Vansteenkiste, *Avicenna-Citaten bij S. Thomas, Tijdschrift voor Philosophie*, 15e Jaargang, Nummer 3, september 1953, pp. 457-507. Cf. l'analyse de cet article par E. Gilson dans *Arch. d'hist. doct. et littér. du moyen âge*, vol. 36 (1969), pp. 104 et sq. et n. 14.
73. Voir notamment Mgr Martin Grabmann, *Thomas von Aquin und Petrus von Hibernia, Philos. Jahrbuch*, 33 Bd., 1920, pp. 360-361.
74. Encore qu'il ait toujours considéré l'argument d'autorité comme le plus faible en ce qui concerne les questions ressortissant à la raison. Cf. également : « L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé mais ce qu'il en est réellement de la vérité » (in lib. I de Caelo, lect. 22 ; éd. Vivès 23, 77 b) (Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum »).
75. « Et ideo accipienda est via Avicennae... » *In Boeth. de Trinitate*, q. 4, a. 3, c. « Dicendum secundum Avicennam... » *2 Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, ad 4. « Similiter Avicenna istum errorem reprobat satis efficaci ratione... » *2 Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2,

moment d'indignation il aura pour Averroès, « corrupteur bien plus que commentateur », « *depravator potior quam Commentator* ». Quand il refuse de suivre son opinion, il se contente de dire : « Sur ce point, il ne faut pas suivre Avicenne[76], ou, « c'est à tort *(irrationabiliter)* qu'Avicenne a rejeté l'opinion d'Aristote » ou bien : « Avicenne fut trompé *(deceptus fuit)*[77], etc... Peut-être l'espèce de respect affectueux que S. Thomas montra toujours pour Platon, même lorsqu'il le critique, rejaillit inconsciemment sur Avicenne souvent ramené, au point de vue doctrinal, aux positions platoniciennes.

4) Il ne faut pas oublier que même quand S. Thomas emploie certaines distinctions ou certaines expressions d'Avicenne, il ne le fait pas toujours dans le même sens que ce dernier. Comme le fait remarquer M. Gilson, « Bien des interprètes sont victimes de l'art avec lequel (S. Thomas) emploie le langage de ses adversaires dans son propre sens »[78]. Et le P. Roland-Gosselin a montré que « S. Thomas peut reprendre à son compte une formule d'Avicenne en lui donnant un sens nettement différent »[79].

5) Enfin, et ceci s'adresse surtout aux arabisants qui seraient tentés de s'appuyer trop fortement et trop exclusivement sur le texte arabe d'Avicenne pour prendre en faute S. Thomas critiquant Avicenne, il ne faut pas perdre de vue que l'Avicenne qu'utilise le Docteur Angélique est celui des traductions latines. Et il n'est pas du tout exclus que certains aspects de sa doctrine aient été interprétés dans un sens défavorable à l'auteur du *Shifā'*, à la suite des critiques acerbes et quelquefois injustifiées dressées par Averroès à son coreligionnaire. Il était difficile pour un S. Thomas ignorant l'arabe et ne connaissant qu'une partie des œuvres d'Avicenne d'échapper complètement aux jugements malveillants que le philosophe de Cordoue portait contre son collègue de Boukharah... Cela justifierait la distinction proposée par M. Paulus entre l'Avicenne « fictif » présenté par Averroès et qui n'a pas manqué d'agir fâcheusement sur les scolastiques et l'Avicenne « réel » que nous découvrent les œuvres d'Avicenne lues objectivement, au besoin en recourant au texte arabe lui-même.

Ces considérations vont nous permettre de présenter d'une façon schématique les rapports de la métaphysique d'Avicenne avec la pensée de S. Thomas. Nous allons dans une première partie signaler les notions, les définitions, les distinctions d'Avicenne que S. Thomas

c. « Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur. » *4 Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, ql. 2, ad 2.

76. « In hoc non est sustinendum Avicennae » (*de Veritate*, q. 12, a. 3 ad 9.)

77. « Patet per hoc quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictam » in *2 Lib. Phys.* c. 1, l. 1. Cf. *10 Metaph.*, l. 3.

78. *Pourquoi saint Thomas...*, *op. cit.*, p. 215.

79. *Ibid.*, p. 122 qui renvoie à M.-D. Roland-Gosselin, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam*, in *Xenia Thomistica*, t. 3, Rome, 1925.

cite et qu'il fait siennes. Dans une deuxième partie nous mentionnerons les points de doctrines où, au contraire, S. Thomas refuse de suivre Avicenne et considère ces positions erronées. Dans cette deuxième partie, nous mettrons aussi les distinctions ou les notions que S. Thomas utilise mais après les avoir redressées selon sa propre doctrine.

Première section :

Notions, définitions ou distinctions d'Avicenne approuvées par S. Thomas

A. *Pour l'enseignement de la métaphysique :*

1) Il faut l'apprendre après les sciences naturelles car dans ces sciences il y a beaucoup de notions comme la génération, la corruption, le mouvement dont on a besoin en Métaphysique. Également après les mathématiques : la métaphysique doit en effet étudier les substances séparées et donc connaître le nombre des sphères, leur ordre, etc. Quant aux autres sciences, comme la musique, la morale, etc. elles servent *ad bene esse.*
(*In Boeth. de Trinitate*, q. 5, a. I ad 9 m).

B. *Genre, espèce différence. Rapports avec le tout. Nature.*

2) La quiddité de ce qui se trouve dans un genre n'est pas son esse (*1 Sent.* d. 19, q. 4, a 2, c. ; *2 Sent.*, d. 3, q. 1, ad 1).

3) Le genre est pris des principes matériels, l'espèce des principes formels (*2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, obj. 4 ; d. 36, q. 1, a. 5, sed contra).

4) La différence désigne toute la nature de l'espèce, autrement elle ne pourrait pas lui être attribuée, mais elle ne la désigne qu'à partir des principes formels (*2 Sent.*, d. 5, q. 1, a 3 ad 2).

5) Le genre n'est pas intelligé dans la différence comme une partie de son essence mais comme de l'être en dehors de l'essence (*De ente et essentia* 2, ed. Roland-Gosselin, p. 17).

6) La différence ne dit aucune forme qui ne se trouve implicitement dans la nature du genre (*2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 ad 1).

7) Le genre signifie le tout mais indistinctement ; aussi se rapproche-t-il de la raison de matière (*2 Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, c.).

8) La définition de la substance « ce qui n'est pas dans un sujet », n'est pas exacte, car l'être n'est pas un genre. Ni non plus la définition : « ce qui existe par soi ». La véritable définition, c'est : « ce qui a une quiddité demandant à exister par soi et non dans un autre (*1 Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ; *2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, c. ; *2 Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, ql. 1 ad 2 m ; *de Potentia*, q. 7, a. 3 ad 4 m ; *Quodl. 9*, a. 5, ad 2).

9) C'est l'intelligence qui produit l'universalité dans les choses (*De ente et essentia,* 3, p. 28).

10) L'universel est perpétuel et incorruptible ; il peut être entendu en deux sens (*de Veritate,* q. 1, a. 5, ad 14).

11) La considération de la nature est triple : en tant qu'elle existe dans les êtres singuliers, en tant qu'elle existe dans l'intelligence de celui qui la saisit, en elle-même, abstraction faite de toute considération. (*Quodl. 8,* a. 1, c.).

12) Bien que la nature engendre tel homme, elle entend cependant engendrer l'homme (*3 Sent.,* d. 8, q. 1, a. 2, obj. 2).

13) La première intention de la nature c'est l'espèce spécialissime (*Quodl.* 8, a. 2, c.).

C. *Le sujet. L'individuation.*

14) Tout accident est causé par la substance parce que le sujet est ce qui, complet en lui-même, offre à autre chose l'occasion d'exister (*subjectum est quod in se completum, praebens alteri occasionem essendi)* (1 *Sent.,* d. 15, q. 1, a. 2, obj. 2).

15) Dans ses premiers ouvrages, S. Thomas a affirmé que le principe de l'individuation des substances matérielles était la matière. Mais il y a eu hésitation sur la manière dont elle jouait ce rôle. Au début, à la suite d'Avicenne, il admet une « forme de corporéité » qui entraîne nécessairement la quantité en acte et ses dimensions. Cette matière principe d'individuation n'est pas à confondre avec la matière commune, partie essentielle de la définition. Il affirme dans le *De ente et essentia : « Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta sit individuationis principium sed solum materia signata; et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur »* (2, pp. 10-11).

Dans le commentaire du deuxième livre des *Sentences* (*2 Sent.,* d. 3, q. 1, a. 1) reparaît la théorie de la corporéité, forme première et une notion empruntée à Averroès (dans le *De Substantiis orbis)* de « dimensions indéterminées », antérieures dans la matière aux dimensions déterminées. Dans le commentaire du troisième livre des *Sentences,* il ne mentionne que ce dernier principe comme principe d'individuation.

Dans le commentaire du quatrième Livre des *Sentences,* il admet la matière comme premier principe d'individuation et les « déterminations indéterminées » comme second principe.

Dans le commentaire du *de Trinitate* de Boèce, les dimensions indéterminées sont préférées aux dimensions déterminées à cause des changements continuels qui affectent les déterminations quantitatives de l'individu au cours de sa vie. Mais à partir du *Contra Gentiles,* la théorie des « dimensions indéterminées » ne paraît plus jamais.

16) Dans le *De ente et essentia* (2, pp. 12 fl.), S. Thomas expose et accepte la position d'Avicenne concernant le corps. Celui-ci peut avoir deux acceptions : le corps comme genre ; il signifiera alors une chose possédant une forme de laquelle peuvent procéder trois dimensions quelle que soit cette forme, qu'une perfection ultérieurement puisse en dériver ou non. Dans ce sens le corps sera le genre de l'animal. L'autre acception, c'est le corps signifiant une chose qui a une forme impliquant la détermination des trois dimensions mais *cum praecisione,* c'est-à-dire à l'exclusion de toute perfection ultérieure. Dans ce dernier cas, le corps sera la partie intégrante et matérielle de l'animal.

D. *L'être ; l'essence et l'existence. Les causes.*

17) Le nom *ens* vient de *esse* et celui de *res* de la quiddité (*1 Sent.,* d. 25, q. 1, obj. 2 ; *1 Sent.,* d. 25, q. 1, a. 4, c. ; *2 Sent.,* d. 37, q.1, a. 1, c., etc.

18) L'être et l'essence, c'est ce que l'intelligence conçoit en premier lieu. Cette assertion capitale est exprimée par S. Thomas sous diverses formes et toujours rapportée à Avicenne au début de sa *Métaphysique* : « *Ens est illud quod primo cadit in conceptione humana ut Avicenna dicit* » (in *Boeth. de Trin.* q. 1, a. 3, obj. 3) ; « *Primum cadens in apprehensione intellectus est ens ut Avicenna dicit* » (*1 Sent.,* d. 38, q. 1, a. 4, obj. 4) « *Primo in intellectu cadit ens* » (*1 Metaph.,* lect. 2) ; « *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omne conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae* » (*de Verit.* q. 1, a. 1 c.).

19) L'*esse* n'est pas un genre (*2 Sent.,* d. 11, q. 1, a. 2, ad 2).

20) Dans tout être créé l'esse est autre que l'essence et n'entre pas dans sa définition » (*Quodl. 9,* a. 6). Pour la distinction réelle de l'essence et de l'existence voir Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin,* chez Avicenne, p. 150-156 ; chez S. Thomas d'Aquin, p. 185-199. Sur le rapport des deux voir surtout p. 197-198. La distinction est réelle chez les deux ; S. Thomas s'inspire d'Avicenne mais le corrige dans le sens de sa doctrine : l'*esse* joue par rapport à l'essence qu'il actualise le rôle d'acte : « *Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam* » (*Ia,* q. 3, a. 4, ad Resp.).

21) Division de la cause efficiente en : perfective, dispositive, adjuvante et « consilians » (5 *Metaph.* lect. 2).

22) Posée la cause suffisante, l'effet suit nécessairement, à supposer qu'aucun empêchement ne vienne entraver l'action de la cause, explique S. Thomas (6*Metaph.* lect. 3 ; *De veritate* q. 23, a. 5, obj. 1 ; *De potentia,* q. 3, a. 17, obj. 4). De même la cause disparaissant, l'effet disparaît (*1 Sent.,* d. 37, q. 1, c.).

23) L'agent divin donne tout l'esse en tant que créateur du monde ; l'agent naturel donne seulement le mouvement (*1 Sent.,* d. 7, q.1, ad 3 ; *1 Sent.,* d. 9, q. 2, a. 2, obj. 2).

24) L'agent qui agit par son essence est l'Agent premier (*1 Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, s. c. 2).

25) La vérité de l'énonciation se réduit aux premiers principes évidents comme à ses premières causes et en particulier à ce principe : l'affirmation et la négation ne sont pas vraies en même temps (*1 Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c.).

26) Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei (définition d'Avicenne in XI Metaphys. *4 Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, sol. 4 ; *1a*, q. 16, a. 1, c., etc.

27) Tout vrai n'est tel qu'en vertu de la Vérité (*de Veritate*, q. 21, a. 4.5).

E. *La relation.*

28) Elle ne réfère pas par une autre relation (*de Potentia*, q. 3, a. 3 ad 2 m).

29) Elle n'est pas numériquement identique dans les deux extrêmes (*4 Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.3).

30) Elle n'est pas réelle entre l'être et le non-être (*de Potentia*, a. 3, a. 1, ad 7 m).

31) Les relations de raison peuvent être multipliées (*de Veritate*, q. 3, a. 8, ad 4 m).

F. *Dieu.*

32) Dieu n'est pas dans genre (*1 Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, c. ; *in Boeth de Trinit.*, q. 5, a. 3, c.

33) En Dieu l'essence est son propre esse (*1 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.4).

34) Dieu est unique : démonstration d'Avicenne « et haec est via Avicennae » (*2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, c. ; *de Potentia*, q. 3, a. 5, c.).

35) Dieu est l'Être nécessaire (*De Veritate*, q. 24, a. 10.4 ; *de Potentia*, q. 2, a. 3, c.).

36) Dieu se connaît (*de Veritate*, q. 2, a. 2, c.).

37) La connaissance de Dieu n'est pas évidente (*Deum non esse per se notum*) (*1 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, c.).

38) Dieu est le seul libéral, à proprement parler (*1 Contra Gentiles*, c. 93, 7).

39) Dieu agit par son essence (*1 Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1.2).

G. *Création ex nihilo.*

40) Même si le monde est éternel, on peut dire qu'il est créé *ex nihilo* (*1 Sent.*, d. 5, q. 2, a. 2, c.). parce que « ex nihilo » peut indiquer : a) soit un ordre temporel, b) soit un ordre de nature (*2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 2 s. c. ; *De potentia*, q. 3, a. 14 ad 7 s.-c.).

H. *Les Anges.*

41) Les anges sont indentifiés aux substances séparées : « Les créatures spirituelles qu'Avicenne et certains autres appellent intelligences et que nous appelons anges » (*1a*, q. 65, a. 4, c.).

Les anges sont à colloquer dans le prédicament substance (*2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, c.).

S. Thomas rapporte l'assertion d'Avicenne disant que pour les philosophes, les Intelligences des sphères représentent ce que le Coran appelle les anges supérieurs comme les Chérubins et les Séraphins, tandis que les âmes des sphères représentent les anges messagers (*2 Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, c.).

42) Les substances spirituelles séparées sont simples, absolument dénudées de manière (*De spiritualis creaturis*, a. 11, obj. 17).

43) Dans les substances simples créées, personne et nature ne diffèrent pas réellement bien qu'en elles l'accident diffère de la substance (*2 Sent.*, d. 5, a. 1.4).

44) Dans les substances spirituelles, il y a autant d'individus qu'il y a d'espèces (*de Ente et Essentia*, N. 20).

45) « Dans les substances simples, la quiddité est *simpliciter* la substance même mais elle en diffère quant au mode de signifier, car la quiddité est signifiée comme forme, tandis que la *res* elle-même est *simpliciter* signifiée comme subsistante » (*1 Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 3 m).

Problème du mal.

46) « Avicenne a fait dans sa Métaphysique une très utile (*perutile*) division du mal que S. Thomas résume et synthétise (*2 Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, c.).

47) Au-dessus de la sphère de la lune, le mal n'existe pas (*De Veritate*, q. 5, q. 9, c.).

Deuxième section

La critique thomiste d'Avicenne

S. Thomas a donc emprunté à Avicenne un certain nombre de distinctions ou de définitions. Mais comme nous le soulignons plus haut, il garde à son égard la plus entière liberté et, en définitive, si l'on définit avant tout l'avicennisme comme un « essentialisme », i.e. une philosophie des possibles, des essences, celle de S. Thomas en diffère profondément en ce qu'elle se présente comme une philosophie de l'être existant.

De cette position fondamentale qui distingue la métaphysique thomiste de la métaphysique avicennienne, découlent un certain nom-

bre d'oppositions faites par S. Thomas à cette dernière. Les principaux reproches qu'il lui fait sont les suivants :

1. *L'extrincésisme de la causalité efficiente.*

S. Thomas associe Avicenne à Platon dans le reproche qu'il lui fait d'ôter aux causes secondes leur efficacité. « Et ainsi Platon et Avicenne qui le suit en certains points, affirmaient que les agents corporels agissent selon les formes accidentelles en disposant la matière à la forme substantielle. Mais la perfection ultime obtenue par l'introduction de la forme substantielle, provient du principe immatériel » (*Ia*, q. 115, a. 1, c.).

Dans le même sens : « D'autres ont dit que les formes provenaient totalement de l'extérieur soit par participation des idées comme le pose Platon soit de l'Intellect Agent comme l'affirme Avicenne et que les agents naturels disposent seulement la matière à la forme » (*De Virtutibus*, art. 8, c.).

Ailleurs (dans le *C. Gentiles*, liv. 2, ch. 74), S. Thomas montre qu'au fond la position d'Avicenne se ramène à celle de Platon car « il n'y a pas de différence entre recevoir la science d'une seule intelligence séparée ou de plusieurs, dans les deux cas cela revient à dire que notre science n'est pas basée sur les données sensibles ce qui va contre l'expérience ; celle-ci montre que celui qui est privé d'un sens est également privé de la science qui correspond à ce sens ».

S. Thomas va plus loin : il trouve que la position de Platon est plus logique avec ses prémisses quand il affirme que la connaissance est d'autant plus profonde que l'âme s'éloigne davantage du sensible tandis qu'Avicenne voudrait que plus on retourne aux phantasmes corporels plus on se dispose à recevoir l'influence de l'intellect séparé (cf. *2 C. Cent.* ch. 74).

Par ailleurs, S. Thomas repousse la théorie avicennienne de l'intellect agent séparé comme s'opposant à l'enseignement religieux : « *sequitur aliquid fidei nostra repugnans* (*Q. disp. de Anima*, a. 5 concl.) et à l'expérience : celle-ci montre que chaque homme peut quand il veut abstraire l'universel du particulier et donc le principe qui est à la base de cette abstraction lui est propre (ibid. et *Q. disp. de Spiritualibus Creaturis*, a. 10, conc. ; *Ia*, q. 79, a. 4, obj. 4 et Resp.).

2. *La création médiate.*

Que la théorie de l'intellect agent séparé aille contre la foi vient de ce que la source de notre illumination est aussi la source de notre béatitude. Et pour la même raison S. Thomas repoussera avec force la théorie avicennienne de la création par intermédiaire car la béatitude de l'homme consiste à rejoindre son principe. A plusieurs reprises S. Thomas réfute cette création médiate par l'intermédiaire des anges, basée sur le principe : de l'Un ne peut venir que l'Un. Il montre qu'une telle doctrine :

a) mène à l'idolâtrie (*2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ; d. 18, q. 2, a. 2 ; *4 Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, ql. 3 ; *2 C. Cent.* ch. 120 ; *3 Pot.* a. 4) ;

b) elle est logiquement liée à des erreurs touchant à la fin de l'homme (*2 Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2) ;

c) elle est liée à des erreurs concernant le rôle des anges dans le plan providentiel et leur action sur les volontés humaines (*de Veritate*, q. 22, a. 9 ; q. 5, a. 10) ;

d) elle porte atteinte à la Toute-Puissance divine : l'action divine se trouve déterminée à un premier effet unique selon un mode nécessaire (*2 C. Cent.*, ch. 22 ; *1 Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1).

3. *La création nécessaire.*

Une des affirmations essentielles de la Révélation est l'infinie liberté de Dieu. Aussi le déroulement nécessaire du monde à partir de Dieu ne pouvait être accepté d'aucune manière par S. Thomas et il multiplie les arguments pour montrer qu'on ne peut assigner aucune nécessité à cette création : nécessité de nature, de volonté, de justice ou de nécessité de science (*De potentia*, q. 3, a. 15). Bien qu'Avicenne ne soit pas visé dans cette dernière réfutation il n'y a cependant pas de doute que ce soit lui qui est visé. En effet S. Thomas parle de l'erreur de certains philosophes affirmant « ex hoc quod Deus intelligit, fluit ab eo ipso de necessitate talis rerum dispositio (*2 C. Cent.*, ch. 26) et donne cinq arguments pour la réfuter, basés principalement sur la Toute-Puissance divine.

4. *La création éternelle.*

Concernant l'éternité du monde la position de S. Thomas a été toujours très nette. Pour lui le commencement du monde dans le temps est un fait que l'on ne connaît que par la foi. La raison démontre la relation de création qui relie le monde à Dieu mais elle est impuissante à elle seule de démontrer ni que le monde a commencé ni qu'il est éternel. Le Docteur Angélique a recueilli toutes les objections soulevées par les partisans ou les adversaires de l'éternité du monde et il a montré que ni les unes ni les autres n'avaient de valeur apodictiques (cf. *2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.7 ; *2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.12).

Parmi les objections soulevées par les partisans de l'éternité contre un monde ayant commencé dans le temps, certaines sont dues à Avicenne en particulier celle qui est basée sur la relation nécessaire de l'effet avec la cause efficiente. S. Thomas montre que la cause peut être naturelle ou *volontaire* (*de Potentia*, q. 3, q. 17 ad 4 m).

5. *Négation du libre-arbitre de l'homme.*

S. Thomas reproche à la théorie avicennienne de l'émanation nécessaire d'aboutir à la négation du libre-arbitre chez l'homme. En

effet, pour Avicenne, de même que les mouvements des corps sont déterminés par les mouvements des corps célestes, de même les mouvements de leur âme sont déterminés par les âmes célestes de sorte que notre volonté se trouve causée par la volonté de l'âme céleste. Théorie qui « est absolument fausse *(omnino falsum)*, affirme S. Thomas et qui, de plus, va à l'encontre de la foi chrétienne pour qui Dieu, qui est la fin immédiate de la vie humaine, est aussi celui qui meut librement notre volonté (cf. *de Veritate*, q. 5, a. 10, q. 22, a. 9, v. ; *2 Sent.*, d.15, q. 1, a. 3, c. ; *3 C. Cent.*, ch. 87.

6. *La négation de la résurrection des corps.*

S. Thomas rapporte dans les Sentences (*4 Sent.*, d. 44, q. 3, a. 2, sol. 1) l'opinion de certains philosophes dont Avicenne, qui ne croient pas à la résurrection des corps et interprètent métaphoriquement les peines de l'âme. Il rejette cette opinion (cf. également : *de Veritate*, q. 26, a. 1, c.

7. *La prophétie naturelle.*

Pour S. Thomas, la prophétie proprement dite, prise soit au sens large (synonyme de révélation divine) soit au sens strict (préconnaissance des futurs contingents) ne peut venir que de Dieu. Elle est naturelle et ne requiert aucune disposition ou qualité préalable dans le sujet (accord de la théologie chrétienne avec le *kalām* musulman contre les Falāsifa).

Quant à la « prophétie naturelle », elle consiste dans la connaissance des choses non par elles-mêmes mais par leurs effets ; l'homme peut l'acquérir par voie expérimentale elle est à la mesure de « la perfection de la vertu imaginative et de la clarté de l'intelligence » (*2a, 2ae*, q. 172, a. 1 et 3). Mais c'est une prophétie improprement dite elle n'est qu'une similitude déficiente de la prophétie proprement dite[80].

8. *Connaissance des singuliers par Dieu.*

Voici comment S. Thomas expose et réfute la position d'Avicenne sur ce point : « Certains comme Avicenne (*Metaphys.* 8, ch. 6 vers le milieu) et ses disciples, soutiennent que Dieu connaît chacun des singuliers d'une manière universelle *(quasi in universali)* du moment qu'il connaît toutes les causes universelles desquelles est produit le singulier comme si un astronome, s'il connaissait tous les mouvements du ciel et les distances des corps célestes, connaîtrait toute éclipse qui se produirait jusqu'à cent ans. Mais il ne les connaîtrait pas en tant qu'elles sont singulières comme s'il les savait être maintenant ou ne pas être.

80. Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse...*, p. 124, note 1.

C'est de cette manière qu'ils ont posé que Dieu connaissait les singuliers non comme s'il regardait leur nature singulière mais par la position des causes universelles.

Mais cette position n'est pas soutenable parce qu'à partir des causes universelles il ne résulte que des formes universelles s'il n'y a pas quelque chose qui vient individuer les formes. Or quel que soit le nombre des formes universelles réunies ensemble elles ne constitueront jamais un singulier parce que cette collection de formes peut être intelligée comme dans plusieurs... L'effet universel est proportionné à la cause universelle, l'effet particulier à la cause particulière » (cf. *2 Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3 ; *1 Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1 ; d. 38, q. 1, a. 3 ; *de Veritate*, q. 8, a. 11).

9. *L'unité de la substance concrète et le caractère accidentel de l'existence.*

Il reste deux points sur lesquels S. Thomas a constamment fait porter sa critique. A première vue ils peuvent paraître d'importance secondaire mais ils correspondent en fait à des positions entièrement différentes concernant le fondement de la métaphysique.

Le premier est celui de l'unité de la substance concrète. Certains, dit S. Thomas, ont cru que l'un qui se convertit avec l'être est identique à l'un principe du nombre. A partir de là, deux erreurs contraires ont pris naissance : Pythagore et Platon voyant que l'un qui se convertit avec l'être n'ajoute rien à celui-ci mais exprime la substance de l'être en tant qu'elle est indivise, s'imaginèrent qu'il en était de même de l'un principe du nombre. Et comme le nombre est composé d'unités, ils pensèrent que les nombres étaient les substances de tous les êtres.

Dans un sens contraire, poursuit S. Thomas, Avicenne considérait que l'un est principe du nombre ajoutait quelque chose à la substance (autrement le nombre composé d'unités ne serait pas une espèce de quantité), crut que l'un qui se convertit avec l'être ajoute quelque chose à la substance de l'être comme le blanc à l'homme. « Ce qui, ajoute S. Thomas, est manifestement faux. Car si une chose était une par quelque chose de surajouté à celle de l'être, il faudrait que cette nature accidentelle surajoutée à l'être soit une à son tour, et si elle ne l'est pas par elle-même, on est obligé de reculer jusqu'à l'infini. Aussi faut-il s'arrêter au premier. » (*1a*, q. 2, a. 1, ad 1).

L'autre point important sur lequel S. Thomas critique constamment Avicenne est celui de l'accidentalité de l'existence par rapport à l'essence. Que l'essence soit distincte de l'existence dans tout être autre que Dieu, S. Thomas l'admet et ce sera même une des positions centrales de sa métaphysique. Il dira même que « l'esse est adviens extra » (*De ente et de essentia*, p. 34) mais cela « ne signifie pas que l'exister s'ajoute du dehors à l'essence comme ferait un accident mais qu'il lui vient d'une cause efficiente transcendante à l'essence donc extérieure à elle, qui est Dieu ».

C'est en partant de l'essence qu'Avicenne aboutit forcément à considérer l'*esse* qui l'affecte comme un accident. S. Thomas par contre part de l'être existant et il fait de l'*esse* ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans cet être[81]. Le rapport de l'esse à l'essence n'est pas le rapport de deux entités du même ordre, d'un accident à une substance, même d'un point de vue logique, mais le rapport d'acte à puissance. Les deux points de vue sont entièrement différents. « Entre l'extrincésisme avicennien de l'existence, dit M. Gilson, et l'intrincésisme thomiste de l'existence, aucune conciliation n'est possible. On ne passa pas de l'une à l'autre par voie d'évolution mais de révolution »[82].

Cette influence de la *Métaphysique* d'Avicenne s'est-elle arrêtée en Occident avec la diffusion de la philosophie d'Averroès ? Certains historiens l'ont affirmé mais il semble bien que ce soit à tort. La persistance de cette influence se révèle à certains signes : au XIVe siècle, un Maître Eckhart, le célèbre dominicain cite Avicenne ; de même on retrouve chez un Vital du Four, qui a enseigné à Montpellier et à Toulouse et est mort cardinal en 1327, la plupart des grandes thèses d'Avicenne[83]. Comme le fait remarquer M. Gilson on éprouvait le besoin d'éditer Avicenne en 1439, puis en 1495, en 1509, en 1546. Les éditeurs de 1508, les Chanoines Réguliers de Saint-Augustin, résidant à Padoue, se plaignent de la peine immense que leur a coûté un tel travail. On a souligné également la parenté, — historique ou idéale — d'Avicenne et de Descartes, en particulier pour le *Cogito* et la conception des relations de l'âme et du corps[84].

Ce que l'on peut dire à coup sûr c'est qu'à mesure que la doctrine de Saint Thomas d'Aquin s'est imposé dans l'enseignement officiel de l'Église, il devenait indispensable pour ceux des théologiens ou philosophes soucieux de connaître les « sources » du Docteur Angélique de s'intéresser de près à l'auteur du *Shifā'*. Cet intérêt porté à Avicenne et plus généralement à la philosophie arabe, se conservera dans les milieux intellectuels de l'Église catholique et aujourd'hui encore beaucoup d'études sur la *Métaphysique* d'Avicenne ou sur sa doctrine sont dues à des ecclésiastiques ou à des religieux. A ce souci d'ordre doctrinal, il faut également ajouter le renouveau des études médiévales qui s'est manifesté à la fin du siècle passé et au début du siècle actuel. Le rôle des penseurs arabes s'est révélé plus grand qu'on ne pensait et nous avons signalé plus haut les affirmations, sur ce sujet, d'un historien aussi averti que M. Gilson.

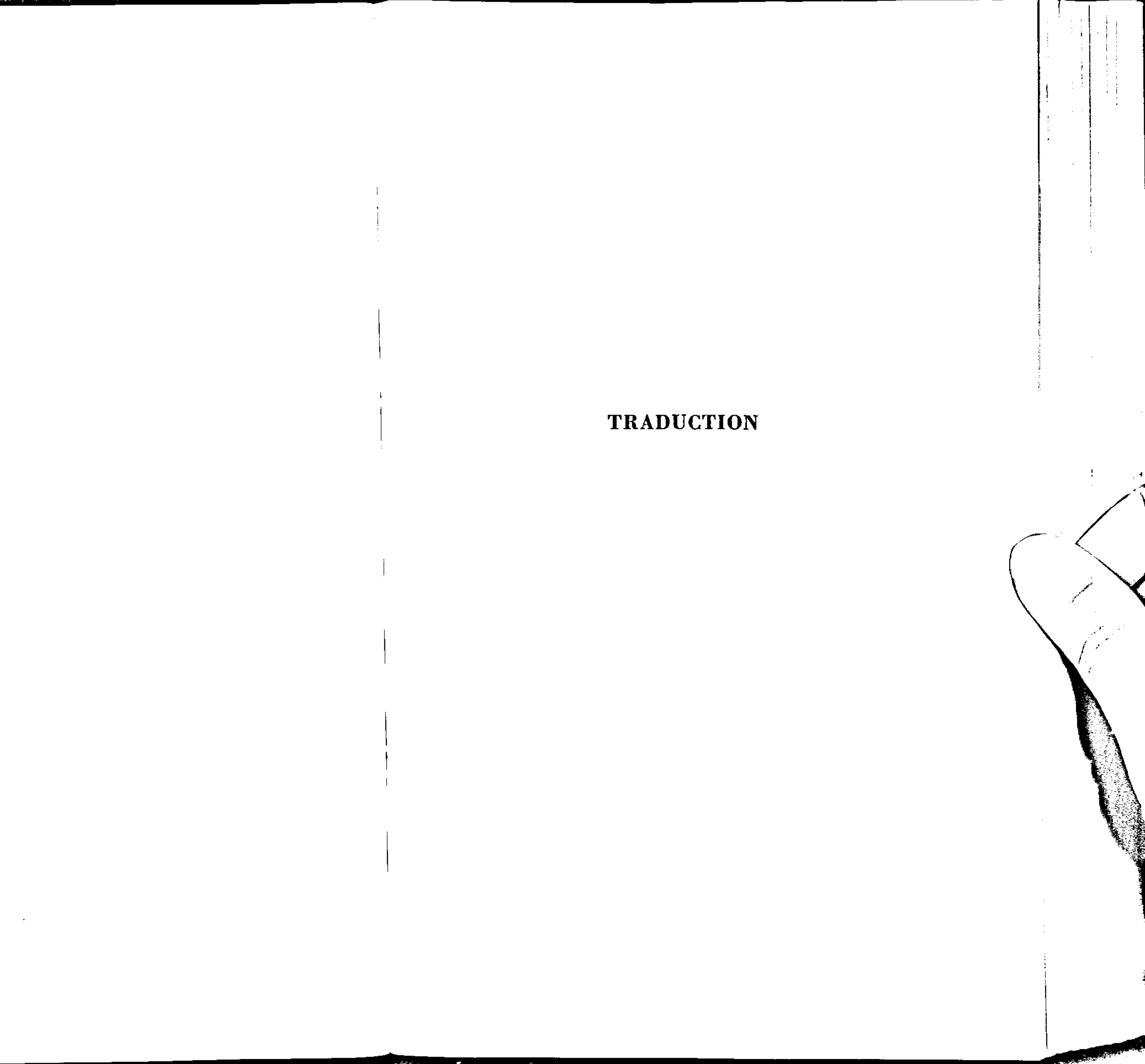
81. « *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profondius omnibus est, cum sit forma respectu omnium quae in re sunt.* » (1a, q. 8, a. 1, ad 4).
82. E. Gilson, *Le thomisme*, 5e édition, Paris, Vrin, pp. 58-59.
83. Sur l'influence d'Avicenne en Occident on lira avec intérêt l'article de synthèse du Prof. E. Gilson : *Avicenne en Occident au moyen âge*, in *AHDLMA*, t. 36 (1970), pp. 89-121.
84. Cf. G. Furlani, *Avicenna e il* cogito, ergo sum *di Cartesio*, in *Islamica*, t. 13 (1927), pp. 53-72 ; *Avicenna, Barhebreo, Cartesio* in *Riv. di Stud. Or.*, t. 14 (1933), pp. 21-30.

Duns Scot et Avicenne.

Nous pourrions poursuivre ce travail de comparaison entre Avicenne et les grands penseurs qui, après la mort de S. Thomas (en 1274) occupèrent le devant de la scène théologique à Paris : Gilles de Romes, Godefroid de Fontaines et surtout Henri de Gand. Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous voudrions simplement rappeler ici les conclusions de l'article classique que M. Gilson a consacré spécialement à « *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* »[85]. M. Gilson y examine en particulier les points de la doctrine de Duns Scot où l'influence d'Avicenne a été décisive : l'objet de la métaphysique (l'être et non Dieu, à l'encontre d'Averroès), l'être comme premier objet de l'intelligence, la valeur de la connaissance empirique, enfin les rapports du sensible et de l'universel.

La conclusion des analyses poussées de M. Gilson rejoint ce que l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée scotiste, Maurice du Port écrivait au sujet de Duns Scot : « *Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem* ; et Augustino inter doctores catholicos et Paulo inter apostolos et Joannem inter evangelistas... »[86] ; Le Docteur subtil a, en particulier utilisé certaines thèses d'Avicenne, — surtout celle de l'être comme premier objet de notre intellect et celle de la *nature*, — pour élaborer un système permettant de prouver d'une façon certaine l'existence d'un être infini et cela sans dépendre des données sensibles et contingentes qui ont été au point de départ de ces concepts. Aussi pour une correcte interprétation de la pensée de Duns Scot, la connaissance de la *Métaphysique* d'Avicenne est indispensable. « L'explication même des textes de Duns Scot, écrit M. Gilson, est impossible à moins que l'on n'ait le texte d'Avicenne sous les yeux : il l'étudie, le discute, le prolonge, le modifie, l'approfondit, prenant pour accordé que nous le connaissons comme lui-même et ses étudiants le connaissent. Avicenne doit être sur notre table comme il était sur la sienne »[87].

85. *AHDLMA*, t. 2 (1927), pp. 89-149.
86. Cité par Gilson, *loc. cit.*, p. 147.
87. *Ibid.*, p. 148.



TRADUCTION

SIGNES CONVENTIONNELS

1. Les titres des divers chapitres sont d'Avicenne.

2. Les sous-titres en caractères gras ont été ajoutés par nous.

3. Les chiffres en caractères gras qui se trouvent dans la marge de gauche renvoient aux pages de l'édition arabe du Caire. Les chiffres en caractères ordinaires renvoient aux lignes du même texte arabe.

4. Dans le texte français de la traduction, le double trait vertical indique le commencement de la page arabe correspondant au chiffre gras mis dans la marge ; le trait vertical unique correspond au commencement d'un groupe de cinq lignes du texte arabe.

5. L'astérisque placé après un mot renvoie à une note ou à un commentaire placé à la fin du livre, après la traduction.

LIVRE I

LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE. L'EXISTANT. LES PREMIERS PRINCIPES

CHAPITRE PREMIER. — Où l'on commence à chercher le sujet de la philosophie première pour que soit manifestée son essence par rapport aux sciences.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Où l'on établit le sujet de cette science.

CHAPITRE TROISIÈME. — Utilité de cette science. Son rang. Son nom.

CHAPITRE QUATRIÈME. — De l'ensemble des questions dont on traite dans cette science.

CHAPITRE CINQUIÈME. — Désignation de l'existant, de la chose. Leur première division, ce qui attirera l'attention sur le but [de cette science].

CHAPITRE SIXIÈME. — Où l'on commence à parler du nécessairement existant. Le nécessairement existant n'a pas de cause ; le possiblement existant est causé. Le nécessairement existant n'est égal à aucun autre dans l'existence ; il ne dépend pas d'un autre dans l'existence.

CHAPITRE SEPTIÈME. — Que le nécessairement existant est unique.

CHAPITRE HUITIÈME. — Où l'on montre ce qu'est la vérité, la véracité. Défense des premiers principes dans les prémisses vraies.

3 Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, Grâces soient rendues à Dieu, le Seigneur des mondes et sa bénédiction sur le Prophète choisi Moḥammad et tous les généreux membres de sa famille.

La treizième section *(fann)* du livre du *Shifa'* [consacré] à la métaphysique. Le Livre premier ; il [comporte] huit chapitres.

Chapitre premier

Où l'on commence à chercher le sujet *(mawḍū')* de la philosophie première pour que soit manifestée son essence *(anniya)* [par rapport] aux sciences

Maintenant que Dieu, le Pourvoyeur de la miséricorde et de la réussite nous a assisté et que nous avons rapporté ce qu'il fallait rapporter des notions (litt. : « intentiones ») *(ma'ānī)* des sciences logiques, physiques et mathématiques, il convient que nous commencions à faire connaître *(ta'rīf)* les notions | métaphysiques * *(al-ma'āni l-ḥikmiyya)*. Nous commencerons avec l'aide de Dieu en disant :

Division des sciences philosophiques

Les sciences philosophiques * comme cela a été signalé dans les livres, en d'autres endroits, se divisent en spéculatives et en pratiques. On a signalé la différence qui existe entre elles et on a mentionné que les sciences spéculatives sont celles dans lesquelles nous cherchons le perfectionnement de la faculté spéculative de l'âme par la réalisation
4 *(ḥusūl)* de l'intellect en acte * et cela || par la réalisation de la science appréhensive *('ilm taṣawwurī)* et judicative *(taṣdīqī)* en des matières qui ne sont pas, en tant que telles, nos œuvres et nos modes d'être *(aḥwālunā)*. De sorte que leur but *(ghāya)* est la réalisation d'une opinion *(ra'y)* et d'une conviction *(i'tiqād)* qui ne soit pas une opinion et une conviction concernant la modalité d'une œuvre ou la modalité d'un principe d'action en tant qu'il est principe d'action.

Les sciences [philosophiques] pratiques sont celles dans lesquelles on cherche en premier lieu le perfectionnement de la faculté spéculative par l'acquisition de la science | appréhensive et judicative en des matières qui en tant que telles, sont nos œuvres, pour qu'il en résulte secondairement le perfectionnement de la puissance d'agir par les mœurs.

Il a été mentionné que la science spéculative comprend trois sections * : la physique, les mathématiques *(ta'līmiyya)* et la métaphysique.

Et que le sujet de la physique ce sont les corps en tant qu'ils sont en mouvement * et au repos et sa recherche sont | les accidents *('awāriḍ)* qui, de soi *(bil-dhāt)*, leur adviennent, de ce point de vue

Et que le sujet des mathématiques est soit une quantité qui, de soi, est dépourvue de la matière, soit de ce qui a une quantité. Ce qu'elle recherche ce sont les modes qui adviennent à la quantité en tant que telle. On ne considère pas dans ses définitions une espèce [quelconque] de matière ni une puissance de mouvement.

Sujet de la Métaphysique

La [science] divine [i.e. la Métaphysique] étudie ce qui *(al-umūr)* est séparé de la matière selon la subsistance *(qiwām)* et la définition *(al-ḥadd)*.

Tu as | également appris que la (science) divine est celle dans laquelle on étudie les causes premières de la réalité *(al-wujūd)* physique et mathématique et de ce qui s'y rattache *(wa mā yata'allaq bihimā)*, la cause des causes et le principe des principes, — qui est Dieu ; qu'il soit exalté.

5 || C'est là ce que tu as pu apprendre dans les livres précédents. De cela il ne t'est point apparu quel est, en vérité, le sujet de la métaphysique, si ce n'est par une allusion, en Logique, dans le Livre de la Démonstration *(k. al-burhān)* — si du moins tu te le rappelles, à savoir que dans les autres sciences tu pouvais [trouver] quelque chose qui est sujet, des choses qui sont objet de recherche *(hiya l-maṭlūba)* et des principes admis à partir desquels les démonstrations se composent.

Mais jusqu'à | présent on n'a pas déterminé encore d'une façon précise quel est le sujet de cette science : est-ce l'essence de la cause première de sorte que ce que l'on veut connaître, ce sont ses attributs et ses actions ; ou bien est-ce une autre notion ?

Les trois propriétés de la Métaphysique

Et tu entendais dire également qu'il y avait une véritable philosophie *(falsafa bil-ḥaqīqa)* et une philosophie première et que c'est elle qui fournit le moyen de vérifier *(taṣḥīḥ)* les principes des autres sciences et que c'est elle qui est la sagesse, en vérité.

Tu entendais [dire] parfois que la sagesse est la science la plus noble du plus noble des objets connaissables * ; d'autrefois que la sagesse c'est la connaissance *(ma'rifa)* | qui est la plus vraie *(aṣaḥḥ)* et la plus précise *(atqanahā)* des connaissances. Enfin, quelquefois, qu'elle est la science des causes premières du tout.

Tu ne savais pas ce qu'était cette philosophie première et ce qu'était cette sagesse ni si les trois définitions et propriétés appartiennent à une même discipiline *(ṣinā'a)* ou à des disciplines différentes, chacune d'elles portant le nom de sagesse.

Nous allons te montrer maintenant que la science que nous cherchons, c'est la philosophie première, qu'elle est la sagesse absolue et que les trois propriétés qui décrivent la sagesse sont des propriétés | d'une même discipline, celle-là même [que nous étudions].

Dieu n'est pas le sujet de la Métaphysique

On sait que chaque science a un sujet qui lui est propre. Cherchons maintenant le sujet de cette science ; quel est-il ? Si c'est l'être *(anniya)* de Dieu, — qu'Il soit exalté —, ou ce n'est pas cela, mais que [cela] est une des choses que l'on recherche dans cette science ?

Nous dirons donc : il n'est pas possible que cela soit le sujet [de cette science] parce que le sujet de toute science c'est quelque chose dont on admet l'existence dans cette science ; ce que l'on
6 cherche c'est seulement ses modes. || On a appris cela ailleurs. Or l'existence de Dieu — qu'Il soit exalté — ne peut pas être admise dans cette science comme sujet mais elle y est recherchée.

En effet, s'il n'en était pas ainsi, il faudrait ou bien qu'elle soit admise dans cette science et cherchée dans une autre, ou bien qu'elle soit admise dans cette science et non cherchée dans une autre.

Les deux suppositions sont fausses. | En effet :

1° elle ne peut pas être cherchée dans une autre science, parce que les autres sciences sont ou morales ou politiques * ou physiques ou mathématiques ou logiques *. Il n'y a pas dans les sciences philosophiques *(al-ḥikmiyya)* de science en dehors de cette division. Or dans aucune d'elle * on ne cherche à établir l'existence de Dieu, — qu'Il soit exalté — Cela d'ailleurs ne serait pas possible *. Tu comprendras cela à la moindre réflexion sur les bases *(uṣul)* qu'on t'a maintes fois répétées ;

2° et il n'est pas possible non plus qu'elle ne soit pas cherchée dans une | autre science parce qu'alors elle ne serait cherchée dans absolument aucune science. Et cela ou bien parce qu'elle serait évidente de soi, ou bien parce qu'on désespérerait de la prouver par argumentation *(bil-naẓar)*. Or elle n'est pas évidente par elle-même et on ne désespère pas de la démontrer *(bayān)*. Elle peut en effet être prouvée démonstrativement. D'ailleurs ce qu'on désespère de démontrer comment peut-on admettre son existence ?

Il reste donc que sa recherche se fait seulement dans cette science.

La Métaphysique prouve l'existence de Dieu et étudie ses attributs

Cette recherche se fait selon un double point de vue : on l'étudie soit du point de vue de son existence, ¦ soit du point de vue de ses attributs. Or si la recherche de son existence se fait dans cette science, il est impossible qu'elle soit sujet de cette science ; car ce n'est pas à une science donnée d'établir l'existence de son sujet.

Nous te montrerons également bientôt que la recherche de son existence ne peut se faire que dans cette science : car tu as vu, d'après l'état *(ḥāl)* de cette science *, qu'elle étudie les [substances] radicalement séparées de la matière. Or tu as vu dans la Physique,
7 que Dieu n'est pas un corps ni la puissance d'un corps || mais que c'est un être un, dépourvu de matière et de l'immixtion de mouvement de tout point de vue. Il faut donc que l'étude qui est faite de lui appartienne à cette science.

D'ailleurs ce qui t'a apparu en Physique à ce sujet était étranger à la Physique * : on y traitait ce qui ne lui appartenait pas. On voulait seulement, par là, mettre plus rapidement l'homme au courant de ce qu'est l'existence | du Principe premier afin que s'affermit en lui le désir d'acquérir les sciences et qu'il se dirige vers le lieu situé là-bas, pour qu'il arrive à Le connaître véritablement.

Le sujet de la Métaphysique n'est pas les causes suprêmes

Et comme il est nécessaire qu'il y ait pour cette science un sujet et que l'on t'a montré que ce qu'on croit être son sujet ne l'est pas, voyons si son sujet ce sont les causes suprêmes de tous les êtres, les quatre et non une d'entre elles dont il n'a pas été question. Cela aussi certains ont pu le penser.

Mais l'étude de toutes les causes doit également :

ou bien être une étude en tant qu'elles sont [des choses] existantes *(hiya mawjūdāt)*,

ou bien en tant qu'elles sont des causes absolues,

ou bien en tant que chacune des quatre est selon le mode qui lui est propre, je veux dire que leur étude sera en tant que l'une est agente, l'autre patiente, l'autre autre chose,

ou bien en tant qu'elles sont la somme qui résulte de leur union.

Le sujet de la Métaphysique n'est pas l'étude des causes en tant qu'absolues

Nous dirons donc : il ne se peut pas que ce soit leur étude en tant qu'elles sont causes absolues de sorte que | la fin de cette science serait l'étude des choses qui adviennent aux causes en tant qu'elles sont absolues *. Cela appert de plusieurs points de vue :

Premièrement du point de vue que cette science étudie les notions qui ne sont pas des accidents propres aux causes en tant que causes, comme l'universel et le particulier, la puissance et l'acte, la possibilité et la nécessité, etc.

8 || Or il est évident et manifeste *que ces choses en elles-mêmes sont telles qu'elles doivent être étudiées. Ensuite elles ne sont pas des accidents propres aux choses physiques et aux choses mathématiques. Elles ne comptent pas non plus parmi les accidents propres aux sciences pratiques. Il en résulte que leur étude appartient à la science non encore envisagée parmi les sections [précédentes], et qu'elle est cette science.

| De même, la science des causes absolues * s'acquiert après la science qui établit [l'existence] des causes des choses causées *(dhawāt al-asbāb)*. En effet, tant que nous n'avons pas établi l'existence des causes *(asbāb)* pour les choses causées en établissant que leur existence dépend de ce qui les précède dans l'existence, il ne sera pas prouvé nécessairement pour l'esprit, qu'il existe la cause absolue et qu'il existe une cause donnée.

Témoignage des sens et causalité

Quant au sens, il ne conduit qu'à une concomitance *(al-muwāfāt)*. Or ce n'est pas parce que deux choses se rencontrent qu'il nécessairement que l'une soit cause de l'autre. Et la persuasion qui en arrive | à l'âme, provient de la fréquence de ce qu'apportent les sens et de l'expérience ; comme tu le sais, elle n'est sûre que par la connaissance que les choses qui existent le plus souvent sont [les choses] naturelles et volontaires *(ikhtiyāriyya)*.

Cela en réalité se fonde sur la preuve de l'existence *(ithbāt)* des causes et sur l'acceptation de l'existence des causes *('ilal)* et des occasions *(asbāb)*. Or cela n'est pas pour nous évident et premier *(awwaliyyan)* mais probable *(mashhūr)*. Tu as appris la différence qu'il y a entre ces deux [notions]. Et ce n'est pas parce qu'il est proche de l'évidence pour l'esprit qu'il est évident en lui-même, qu'il existe pour les êtres qui commencent à être *(al-ḥādithāt)* un principe qui nécessairement doit être évident | par lui-même, comme c'est le cas pour beaucoup de choses géométriques démontrées dans le Livre d'Euclide.

De plus, la démonstration apodictique de cela ne se fait pas dans les autres sciences. Par conséquent, il faut qu'elle se fasse dans cette science. Comment se pourrait-il que le sujet de la science dont on cherche les modes soit ce dont on se demande, dans cette science, s'il existe ?

Le sujet de la métaphysique n'est pas les causes en tant que déterminées, ni en tant qu'unies

S'il en est ainsi, il est évident également que l'étude [des causes] n'est pas [faite] du point de
9 vue de || l'existence * qui est propre à chacune parce que ceci est [également] cherché dans cette science.

Ni non plus du point de vue qu'elles sont un certain ensemble et un tout *(kull)* *. Je ne dis pas « englobant » *(jumaliyyun)* et universel *(kulliyyun)* * car l'étude des parties de l'ensemble est antérieure à l'étude de l'ensemble, bien qu'il n'en soit pas ainsi pour les parties de l'universel *(al-kulliyyi)* * selon une

considération *(i'tibār)* que tu connais *. Il faut donc que l'étude des parties soit ou dans cette science et alors il serait | plus normal *(awlā* = plus digne) qu'elles soient sujet ; ou qu'elles soient [faites] dans une autre science.

Mais il n'y a pas d'autre science que celle-ci qui traite des causes suprêmes. Si on les étudie en tant qu'elles sont existantes * et [qu'on étudie] les [propriétés] qui découlent *(talḥaq)* d'elles de ce point de vue, il faut alors que le sujet premier [de la métaphysique] soit l'existant en tant qu'existant.

On voit également, par là, la fausseté de cette opinion qui soutient que le sujet de cette science ce sont les causes | suprêmes. Ce qu'il faut savoir, c'est que cela c'est sa perfection et son objet de recherche [*maṭlūb* = quaesitum].

10

Chapitre deuxième

Où l'on établit le sujet de cette science

Il faut donc nécessairement que nous indiquions le sujet de cette science pour que nous apparaisse le but *(al-gharaḍ)* assignée à cette science. Nous dirons donc :

Sujet de la Physique

| Le sujet de la science physique, c'est le corps non pas en tant qu'existant * ni en tant qu'il est substance ni en tant qu'il est composé de ses deux principes, je veux dire la matière et la forme, mais en tant qu'il est sujet du mouvement et du repos.

Et pour les sciences qui sont au-dessous de la science physique *, elles en sont encore plus éloignées. Il en est de même des [sciences] morales *.

Sujet des Mathématiques

| Quant à la science mathématique *, son sujet c'est soit la mesure *(al-miqdār)* dépouillée, dans l'esprit, de la matière, soit la mesure prise, dans l'esprit, avec une matière, soit un nombre dépourvu de matière, soit un nombre dans une matière. Cette recherche n'était pas, non plus *, orientée à établir qu'elle est une mesure dépourvue [de matière] ou dans une matière ou un nombre dépourvu de matière ou dans une matière, mais c'était du point de vue des modes qui lui adviennent une fois qu'il est posé ainsi.

| Et pour les sciences qui sont sous les mathématiques *, il leur appartient davantage que leur recherche ne porte que sur les accidents qui suivent *(talḥaq)* des positions, plus particulières que ces positions.

Sujet de la logique

Le sujet de la science logique, comme tu le sais, ce sont les intentions secondes intelligées qui se basent sur les intentions premières intelli-
11 gées selon que, par elles, on parvient du connu || à l'inconnu non en

tant qu'elles sont intelligées et qu'elles ont l'existence intellectuelle qui n'a aucune connexion avec la matière ou qui a une connexion avec une matière non-corporelle.

Et il n'y a pas d'autres sciences que celles-là.

Sujet de la Métaphysique

De plus, l'étude du mode de la substance en tant qu'elle existe * et qu'elle est substance, et du corps en tant que substance, de la mesure, du nombre en tant qu'ils sont existants et comment est leur existence, | des choses formelles *(al-umūr al-ṣūriyya)* qui ne sont pas dans une matière ou qui se trouvent dans une matière ou une autre que la matière des corps * et comment elles sont et quel genre d'existence leur est propre, voilà ce à quoi il faut consacrer une étude séparée.

Il n'est pas possible, en effet, que cela ressortisse à la science des sensibles ni à une des sciences de ce dont l'existence est dans le sensible mais que la représentation *(tawahhum)* et la définition dépouillent des sensibles. Cela fait donc partie de la science qui traite de ce dont l'existence est séparée *(mubāyin)*.

La substance

| En ce qui concerne la substance, il est évident que son existence en tant qu'elle est substance seulement * ne dépend pas de la matière sinon il n'y aurait de substance que sensible.

Le nombre

Quant au nombre, il peut se trouver dans les sensibles et les non-sensibles ; aussi en tant que nombre, est-il indépendant des sensibles.

La mesure

Quant à la mesure *(miqdār)* son appellation est un nom équivoque : on peut, en effet, en disant mesure entendre la dimension *(al-bu'd)* constituant le corps naturel ; et on peut en disant mesure signifier par là une quantité continue qui se dit de la ligne, de la surface et du corps déterminé *(al-maḥdūd)*. Tu connais la différence qu'il y a entre les deux *.

Aucune d'elles n'est séparée de la matière ; mais la mesure au sens premier, bien qu'elle ne se sépare pas de la matière, elle est également principe de l'existence des corps naturels *. Si donc elle
12 est principe de leur existence, il ne se peut pas || que sa subsistance *(qiwām)* dépende d'eux en ce sens que la substance proviendrait (au corps) à partir des sensibles, mais au contraire, ce sont les sensibles qui prennent de lui leur subsistance. Le mesure est donc antérieure par essence aux choses sensibles.

La figure

Il n'en est pas de même pour la figure, car la figure est un accident concomitant de la matière * après sa substantialisation en un corps limité existant et portant une superficie finie, car les limites *(ḥudūd)* (i. e. les termes *(nihāyāt)* des corps) sont nécessaires à la mesure du point de vue de l'achèvement | de la matière par elles et elles accompagnent nécessairement

(tulzimuhu) la mesure par la suite. S'il en était ainsi, la figure n'existerait que dans la matière et il n'y aurait pas de cause première pour le passage de la matière à l'acte, en ce sens que [le corps] tirerait sa subsistance des sensibles.

Quant à la mesure dans le second sens, on [peut] la considérer soit du point de vue de son existence, soit du point de vue de ses accidents. Mais considérer son existence [en se demandant] à quel mode d'existence elle ressortit, à quelle division de l'existant, ce n'est pas non plus la recherche d'une « intention » dépendant de la matière *.

| Quant au sujet de la logique * considéré en lui-même, il est clair qu'il est en dehors des choses sensibles.

L'existant est commun à tous ces sujets

Il est clair que tous ces [sujets] *(hādhihi kulluhā)* ressortissent à la science qui s'occupe de ce dont la subsistance ne dépend pas des sensibles. Le seul sujet commun entre eux, dont ils seraient tous des modes et des accidents, c'est l'existant. Certains d'entre eux sont des substances, d'autres des quantités, d'autres d'autres catégories. Il est impossible qu'il y ait d'autre notion vérifiée qui les englobe tous deux autre que l'existence, la notion de l'existence.

Les post-prédicamentaux

| De même, il peut se trouver aussi des choses * qui doivent être déterminées et réalisées *(tataḥaqqaq)* dans l'âme et qui sont communes aux sciences *, [cependant] aucune des sciences n'en traite, comme
13 l'un || en tant qu'un et le multiple en tant que multiple, le convenable *(al-muwāfiq)* et le non-convenable, le contraire, etc. Certains en font seulement usage, d'autres ne prennent que leurs définitions et ne traitent pas de leur mode d'existence. Car ce ne sont pas des accidents propres à quelque chose, des sujets de ces sciences particulières, ce ne sont pas non plus de ces choses * dont la seule existence est celle d'attributs essentiels ; | ce ne sont pas non plus des attributs * qui appartiennent à chaque chose, de sorte que chacune d'elles serait commune à toute chose. Il n'est pas possible non plus qu'elles soient propres à une catégorie. Elles ne peuvent être des accidents propres * que de l'existant en tant qu'existant.

Le sujet de la Métaphysique est l'existant en tant que tel

Il appert donc clairement de cet ensemble que l'existant en tant qu'existant est quelque chose de commun à toutes ces choses et qu'il faut en faire le sujet de cette « discipline » comme nous l'avons dit ; et parce qu'il n'exige pas que l'on connaisse sa quiddité * | et qu'on l'établisse de sorte qu'on aurait besoin d'une [autre science] que cette science qui prenne en charge de montrer ce qu'il en est de lui. Il est en effet impossible d'établir un sujet et de vérifier sa quiddité dans la science dont il est le sujet, mais il faut seulement admettre son existence *(anniya)* et sa quiddité.

Aussi le sujet premier de cette science est-il l'existant *(al-*

mawjūd) en tant que tel ; et [le domaine] de ses recherches *(maṭālib)* sont les choses qui l'accompagnent nécessairement en tant qu'existant sans condition *.

Certaines de ces choses sont pour lui comme les espèces *, tels la substance, la quantité, la qualité. L'existant en effet | n'a pas besoin pour qu'il se divise en elles de division antérieure comme la substance a besoin de divisions avant d'en arriver à la division nécessaire en homme et non-homme.

Certaines de celles-ci sont comme des accidents propres * comme l'un et le multiple, la puissance et l'acte, l'universel et le particulier, le possible et le nécessaire. L'existant n'a pas besoin pour recevoir ces accidents et s'adapter à eux de devenir proprement physique, ou mathématique ou morale, etc.

Objection

14 || Quelqu'un pourrait objecter * [ceci] : si on considère l'existant comme sujet de cette science, il ne serait pas possible que celle-ci établisse dans son domaine les principes des existants. En effet, la recherche dans chaque science porte sur les « conséquences » de son sujet non sur ses principes.

Réponse : la métaphysique étudie aussi les accidents de l'existence

A cela il faut répondre que l'étude * *(al-naẓar)* des principes est également une recherche des accidents de ce sujet, parce que l'existant, du fait qu'il est principe, ne le constitue pas et | n'en est pas exclus, mais par rapport à la nature de l'existant, il est parmi les accidents qui lui sont propres. En effet, il n'y a rien qui soit plus commun que l'existant sans quoi il suivrait autrui d'une conséquence première.

Il n'est pas nécessaire non plus que l'existant devienne physique, mathématique ou autre chose pour qu'il lui advienne d'être principe.

De plus, le principe n'est pas principe de l'existant dans sa totalité *. S'il était principe de l'existant dans sa totalité, il serait principe de lui-même. Or l'existant pris dans sa totalité n'a pas de principe ; le principe n'est principe que de l'existant causé *. | Le principe est donc principe d'un certain existant.

Aussi cette science n'étudie-t-elle pas les principes de l'existant absolument, elle n'étudie que les principes de certaines choses en lui, suivis par chacune d'elle, comme toutes les autres sciences particulières * ; bien qu'elles ne démontrent pas l'existence de leurs principes communs, car elles ont des principes communs, cependant elles démontrent l'existence de ce qui, en elles, est principe par rapport aux êtres existant après elles.

Parties de la Métaphysique

Il faut donc que cette science se divise nécessairement en parties dont l'une étudie les causes | suprêmes : elles sont en effet les causes de tout être causé du point de vue de son existence, et qui étudie la cause première de laquelle émane tout être causé, en tant qu'être causé non

en tant que mobile seulement ou quantifié seulement * ; une autre qui étudie les accidents de l'existant *, une autre qui étudie les principes des sciences particulières *.

Métaphysique et sciences particulières

15 En effet, les principes de toute science || plus particulière * sont des questions dans la science plus haute comme les principes de la médecine dans la physique et les principes de la mensuration dans la géométrie. Il arrive donc que dans cette science on montre les principes des sciences particulières qui étudient les dispositions des choses particulières existantes.

Par conséquent, cette science étudie les modes de l'existence * et les choses qui lui appartiennent à l'instar des parties et des espèces jusqu'à ce qu'elle arrive à une appropriation | produisant le sujet de la science physique, alors elle remet à celle-ci son sujet. Et une appropriation produisant le sujet des mathématiques, alors elle remet à celles-ci leur sujet.

Il en est de même dans d'autres points *. Ce qui, avant cette appropriation, est comme le principe, nous l'étudions * et nous établissons son état.

Dès lors, les questions de cette science * seront les causes de l'existant causé en tant qu'existant causé, d'autres concernent les accidents de l'existant, d'autres concernent les principes des sciences particulières. C'est là la science qui est traitée dans cette discipline *(ṣinā'a)*.

La Métaphysique est philosophie première et sagesse

Elle est [appelée] « philosophie première » * parce que c'est la science de la première | des choses dans l'existence. C'est la cause première. Et de la première chose du point de vue de l'universalité et c'est l'existence et l'unité.

C'est également la sagesse qui est la science la plus noble * concernant l'objet de connaissance le plus excellent. Car elle est la meilleure science, i.e. la certitude, à l'égard de l'objet connaissable le plus noble qui est Dieu, qu'Il soit exalté, et des causes qui viennent après Lui. C'est aussi la connaissance des causes suprêmes du tout. C'est aussi la connaissance de Dieu et c'est pourquoi elle est définie la science divine * en ce sens que c'est la science des êtres séparés de la matière dans la définition et l'existence. Car l'existant en tant qu'existant, | ses principes, ses accidents, rien de tout cela qui ne soit, comme on l'a vu, antérieur à la matière du point de vue de l'existence et qui n'ait une existence indépendante de l'existence de la matière.

Et si dans cette science on étudie [quelque chose] qui n'est pas antérieur à la matière, on ne l'y étudie que en ce sens que cette chose n'a pas besoin de la matière pour son existence.

Quatre groupes d'objets étudiés dans la Métaphysique

Mais les choses que l'on étudie en elle sont au nombre de quatre groupes * :

16 1) les unes sont absolument exemptes de la matière et de connexions *('alā'iq)* || avec la matière ;

2) d'autres sont mélangés à la matière mais comme le mélange de la cause constituante antérieure, et la matière n'est pas constituante pour elle (i. e. la cause) ;

3) D'autres peuvent exister dans la maière et peuvent exister non dans une matière comme la causalité et l'unité. C'est pourquoi ce qu'elles ont de commun en tant qu'elles sont telles n'a pas besoin pour se constituer de l'existence de la matière. Et toutes ont cela également de commun qu'elles n'ont pas une existence matérielle, | c'est-à-dire qu'elles ne tirent pas leur existence de la matière ;

4) D'autres sont des choses matérielles comme le mouvement et le repos. Mais ce que cette science éudie en elles, c'est leur état dans la matière, mais vers l'existence qu'elles ont.

Si dès lors on considère cette partie avec les autres parties, alors toutes ont ceci de commun qu'elles sont étudiées selon que leur existence n'est pas constituée par la matière.

Il en est de même pour les sciences mathématiques * : on pose en elles ce qui est déterminé par la matière mais sa | considération et son étude est selon une « intentio » non déterminée par la matière. Et le fait que le sujet étudié dépend de la matière n'empêchait pas que son étude soit mathématique. Il en est de même ici.

Rapports de la Métaphysique avec la dialectique et la sophistique

Il a donc apparu quel était le but de cette science *.

Cette science a d'un certain point de vue quelque chose de commun avec la dialectique et la sophistique *. D'un autre point de vue, elle diffère d'elles. Elle est différente de chacune d'elles d'un certain point de vue.

C'est qu'elle a de commun avec les deux, c'est que ce que l'on étudie dans cette | science, aucun savant d'une science particulière n'en parle. Le dialecticien et le sophiste eux en parlent. Elle diffère d'elles en ce que le métaphysicien en tant que métaphysicien ne parle pas de questions des sciences particulières alors que ces deux en parlent.

Quant à la différence avec la dialectique en particulier *, c'est en puissance : le discours dialectique conduit à l'opinion non à la certitude comme tu l'as appris dans « la discipline » de la logique.

Quant à la différence avec la sophistique, c'est par la volonté *. En effet, le métaphysicien cherche la vérité elle-même et le sophiste * veut passer pour un sage disant | la vérité, même s'il ne l'est pas.

17

Chapitre troisième

Utilité de cette science *. Son rang. Son nom

Utilité de cette science

Quant à l'utilité de cette science il faut que tu aies appris dans les sciences qui précèdent celle-ci, | la différence qu'il y a entre l'utile et le bien, et la différence entre le nuisible et le mauvais. Et que l'utile est la cause qui de soi conduit au bien, et l'utilité, c'est « l'intentio » qui conduit du mal au bien.

Cela étant établi *, tu sais désormais que toutes les sciences ont en commun une même utilité, — c'est l'acquisition de la perfection, en acte, de l'âme humaine, — la préparant au bonheur de l'autre monde. Mais | si on s'enquiert dans les introductions des livres *(fi ru'ūs al-kutub)* sur l'utilité des sciences, [on constate] que leur but *(qaṣd)* n'est pas orienté vers cette « intention », mais vers leur concours mutuel, de sorte que l'utilité d'une science donnée est une « intention » qui conduit à constituer *(tuḥaqqiq)* une autre science.

Si tel est le sens de l'utilité, elle peut se dire selon un sens absolu et elle peut se dire selon un sens déterminé.

Utilité au sens absolu

Quant au sens absolu, c'est que l'utile conduit à constituer une autre science quelle qu'elle soit. Quant au [sens] | approprié c'est que l'utile conduit à ce qui est plus digne que lui et qui est comme sa fin, car il est à cause de lui, sans [qu'il y ait] réciprocité.

Utilité au sens approprié

Si nous prenons l'utilité au sens absolu, cette science aura une
18 utilité. || Si nous prenons utilité au sens approprié, cette science est trop élevée pour qu'elle puisse servir à une autre science mais toutes les autres sciences tirent profit d'elle.

Si nous divisons l'utilité absolue en ses parties, elle en comporte trois : 1) une partie dans laquelle le point de départ * conduit à une « intention » plus noble que lui ; 2) une partie dans laquelle

il conduit à une | « intention » égale à lui ; 3) enfin une partie dans laquelle il conduit à une « intention » inférieure à lui, ce qui sert à la perfection de ce qui est au-dessous de lui.

Si on veut appliquer des noms appropriés à cela, ce qui conviendrait le mieux serait : « faire émaner » *(al-ifāḍa)*, faire profiter *(al-ifāda)*, pourvoir à *(al-'ināya)*, le fait d'être chef ou quelque chose de semblable. Si tu examines soigneusement les mots qui conviennent à ce sujet, tu les trouveras.

L'utilité [au sens] approprié est proche du service *(al-khidma)*. Quant au profit *(al-ifāda)* qui provient du plus noble | il ne ressemble pas au service. Et toi tu sais que le serviteur est utile au servi et le servi est également utile au serviteur, j'entends l'utilité si elle est prise au sens absolu. Chaque sorte d'utilité et son aspect particulier forment une espèce distincte.

Par conséquent, l'utilité de cette science dont nous avons montré le mode, c'est de faire acquérir *(ifāda)* la certitude concernant les principes des sciences particulières et de [fournir] la vérification de la quiddité des choses qui leur sont communes, bien qu'elles ne soient pas principes. C'est donc l'utilité du chef à son subordonné et du servi au serviteur car le rapport de cette science aux | sciences particulières est le rapport de la chose que l'on devra connaître dans cette science aux choses que l'on veut connaître dans ces sciences. Et de même que cela est principe de l'existence de ces choses, de même la science que l'on en a est principe de l'établissement de la science de celles-ci.

Rang de cette science

19 || Quant au rang de cette science, c'est qu'elle s'apprenne après les sciences physiques et mathématiques.

[Après] la physique, parce que beaucoup de questions admises *(al-musallama)* en cette science (i. e. en Métaphysique) sont démontrées *(tubayyan)* dans la physique comme la génération et la corruption, le changement, le lieu et le temps, la dépendance de tout mobile d'un moteur, le fait que tous les mobiles remontent à un premier moteur, etc.

| [Après] les mathématiques *, parce que le but *(gharad)* suprême de cette science [i. e. de la métaphysique], c'est la connaissance du gouvernement du Créateur, — qu'Il soit exalté — la connaissance des anges *(al-mala'ika)* spirituels et leurs classes, la connaissance de l'ordre dans la hiérarchie des astres. On ne peut l'atteindre que par l'astronomie ; et l'astronomie ne peut être atteinte que par l'arithmétique et la géométrie.

Quant à la musique et les sections mineures des mathématiques, à l'éthique et la politique, elles sont utiles à cette science sans être nécessaires.

Objection : n'y a-t-il pas cercle vicieux ?

| Cependant quelqu'un pourrait se demander : si les principes de la physique et des mathématiques ne sont démontrés que dans cette science, que les questions de [ces] deux sciences se démontrent par les principes et que les questions de ces deux sciences deviennent principes pour cette science, on aurait un cercle vicieux et finalement ce serait démontrer une chose par elle-même.

Réponse à l'objection

Ce qu'il faut dire pour résoudre cette objection, c'est ce qui a été dit et expliqué dans le *Livre de la Démonstration*. Nous n'en mentionnerons ici que ce qui est suffisant [à notre propos]. | Nous dirons donc * :

Première solution

Le principe, pour une science [donnée], n'est pas principe uniquement parce que toutes les questions s'appuient sur lui, dans toutes leurs démonstrations, en acte ou en puissance, mais quelquefois le principe est pris dans les démonstrations de certaines de ces questions.

De plus, il se peut qu'il y ait dans les sciences des questions qui
20 n'emploient pas du tout de « positions » *(wad'an)* mais qui || n'emploient que des prémisses qui ne comportent pas de démonstration.

Or le principe de la science n'est principe en vérité que si le fait de le prendre conduit à la certitude acquise par la cause ; mais s'il ne produit pas la cause, il n'est appelé principe de la science que d'un autre point de vue. Il est préférable alors de l'appeler principe selon l'acception que prend ce mot lorsqu'on l'applique au « sens », à savoir que le sens en tant que sens, *conduit* à l'existence seulement.

| Cette objection est ainsi résolue * car le principe physique peut soit être évident en lui-même et on peut le démontrer en philosophie première au moyen [d'un argument] qui ne servira pas, en elle *, pour une démonstration ultérieure ; on ne l'utilisera, en elle, comme argument, que pour d'autres questions de sorte que ce qui est prémisse dans la science supérieure pour produire ce principe, on ne s'en occupera pas en tant qu'il est produit par ce principe mais il aura une autre prémisse.

Et il est possible que la Physique et la mathématique nous conduisent à la démonstration « an sit » si bien qu'elles ne | nous conduisent pas à la démonstration « quare sit ». Mais cette science nous conduit à la démonstration « quare sit » en ces questions surtout au sujet des causes finales éloignées.

Il appert donc * que, ce qui parmi les questions qui sont dans les sciences physiques, est principe, d'une certaine manière, de cette science :

[a] ou bien sa démonstration ne se fait pas à partir des principes qui se démontrent dans cette science mais à partir de principes évidents par eux-mêmes ;

[b] ou bien sa démonstration se fait à partir de principes qui sont des questions dans cette science, mais qui ne sont pas | repris à

nouveau pour devenir principes pour ces questions mêmes mais pour d'autres questions ;

[c] ou bien ces principes sont [des principes] pour des choses de cette science pour montrer l'existence de ce dont, dans cette science, nous voulons démontrer le « pourquoi » *(limayya)*.

Et on sait que si les choses sont ainsi, il n'y a absolument pas de cercle vicieux, en sorte qu'il y ait une démonstration qui revient à prendre la chose à démontrer dans sa propre démonstration.

Deuxième solution

21 || Il faut [de plus] que l'on sache qu'au sujet de la chose même *, il y a une voie par laquelle on montre que le but de cette science est d'acquérir un principe [directement] non pas après une autre connaissance. Il t'apparaîtra clairement par ce qui suit que nous faisons allusion à l'existence d'une voie pour établir le Premier Principe non par voie d'induction *(al-istidlāl)*, à partir des choses sensibles, mais par voie de prémisses universelles intellectuelles qui entraînent nécessairement pour l'existence le principe des nécessairement existants, et qui rendent impossible [à ce principe] d'être changeant ou multiple d'aucune manière et qui exigent qu'il soit, Lui, le principe du tout et dont le tout provient de lui nécessairement selon l'ordre du tout.

Mais à cause de notre impuissance, nous ne pouvons pas nous engager dans cette voie * démonstrative qui est une progression des principes aux séquences secondes *(al-thāwani)* et de la cause au causé sauf pour certains groupes de catégories d'existants, sans détailler *(dūna l-tafṣīl)*.

Il appartient donc à cette science en elle-même de précéder toutes les sciences mais | relativement à nous elle est postérieure à toutes les sciences.

Nous avons ainsi parlé de l'ordre de cette science par rapport aux autres sciences.

Comment est-elle « après » la nature et comment elle est « avant »

Quant au nom qu'elle porte, c'est [d'abord] celui de « métaphysique » *(mā ba'd al-ṭabī'a* = ce qui est après la nature). Nous entendons par nature * non pas la puissance qui est principe du mouvement et du repos, mais l'ensemble des choses qui sont produites à partir de la matière corporelle et cette puissance et ces accidents.

| On a dit que l'on peut appeler « nature » *(ṭabī'a)* le corps naturel qui a la nature. Le corps naturel, c'est le corps sensible du fait des propriétés et des accidents qu'il possède. Et le sens de « après la nature » se rapporte à une postériorité par rapport à nous. Dès que nous percevons l'existence et que nous prenons connaissance de
22 ses états *(aḥwāl)*, || nous percevons l'existence physique *.

Mais le nom de cette science mérite, si on la considère en elle-même, c'est « science de ce qui est avant la nature » parce que les choses qu'on y étudie sont par essence et, d'une façon générale, avant la nature.

Objection

Mais quelqu'un pourrait objecter : les questions mathématiques pures * que l'on étudie en arithmétique | et en géométrie sont également « avant la nature » et surtout le nombre. En effet, il n'y a pas, pour son existence, absolument, aucune dépendance à la nature puisqu'il peut exister en dehors de la nature. Il faudrait donc que l'arithmétique et la géométrie soient « la science de ce qui est avant la nature ».

Réponse : la géométrie n'est pas avant la nature

Ce qu'il faut répondre à cette objection, c'est qu'en ce qui concerne la géométrie, ce que l'on considère en elle ce sont les lignes et les surfaces et les corps. Or on sait que son sujet n'est pas séparé | de la nature au point de vue de la subsistance *(qiwām)*. Les accidents qui lui sont concomitants le sont encore moins.

Quant à ce qui a pour sujet la mesure absolue, [il faut remarquer] que la mesure absolue y est prise en tant qu'elle est apte à n'importe quel rapport ; cela, certes, n'appartient pas à la mesure en tant qu'elle est principe et forme de la Physique mais en tant qu'elle est mesure et accident. Or on a appris dans notre commentaire de la Logique et de la Physique * la différence qu'il y a entre la mesure qui est après la matière absolument et la mesure qui est quantité et que le nom de mesure s'applique à elles par analogie *(bil-ishtirāk)*.

| S'il en est ainsi, l'objet de la géométrie n'est pas en vérité la mesure connue qui constitue le corps naturel mais la mesure qui se dit de la ligne, de la surface et du corps. Et c'est cela qui est disposé pour les divers rapports.

L'arithmétique n'est pas au-delà de la nature

23 || Quant au nombre, l'objection en ce qui le concerne est plus grave *, car il semble apparemment que la science du nombre soit la « science de ce qui est au-delà de la nature » à moins que la métaphysique soit comprise autrement, à savoir comme la science de ce qui est séparé, à tous points de vue, de la nature. Alors cette science sera appelée selon ce qu'elle contient de plus noble. De la même façon que cette science est appelée également « la science divine » parce que | la connaissance de Dieu est le but de cette science. Souvent, en effet, les choses sont appelées du point de vue du sens le plus noble, de la partie la plus noble, et de la partie qui est comme le but. Cette science serait alors comme celle dont la perfection, les parties les plus nobles et son but premier est la connaissance de ce qui est séparé de la nature à tous points de vue.

Et alors, si l'appellation recouvre ce sens, la science du nombre n'y participe pas. Il en est ainsi.

| Mais la véritable démonstration *(bayān)* * que l'arithmétique est en dehors de la métaphysique, c'est que, comme tu le verras, son sujet n'est pas le nombre de tous points de vue. En effet, le nombre peut se trouver dans les choses séparées et il peut se trouver dans les choses naturelles.

Et il peut arriver qu'il soit posé dans l'imagination *(fīl-wahm)*

dépouillé de tout ce qui lui adviendrait. Bien que le nombre ne puisse exister qu'advenant à une chose [posée] dans l'existence. Il est impossible que le nombre dont l'existence est dans les choses | séparée soit sujet de n'importe quel rapport, de croissance ou de décroissance, mais il reste seulement ce qu'il est. Bien plus, il ne peut être posé comme pouvant admettre n'importe quelle augmentation et n'importe quel rapport que s'il se trouve dans la matière des corps qui est, en puissance, toutes sortes de nombres — ou s'il se trouve
24 dans l'imagination. Et dans les deux cas, il n'est pas séparé || de la nature.

Par conséquent l'arithmétique, en tant qu'elle étudie le nombre, ne l'étudie que lorsque s'est réalisée en lui la relation *(al-i'tibār)* qui ne lui appartient que quand il est dans la nature. Il semble que son premier regard sur lui est quand il est dans l'imagination *(al-wahm)* et il n'est dans l'imagination que de cette manière parce qu'on l'imagine à partir d'états *(aḥwāl)* naturels qui peuvent se grouper et se disperser, s'unir et se diviser.

| L'arithmétique n'est donc pas une étude de l'essence *(dhāt)* du nombre ni une étude des accidents du nombre en tant que nombre absolument, mais une étude de ses accidents en tant qu'il devient tel qu'il reçoit ce que nous avons mentionné ; il est alors matériel ou imaginaire humain *(wahmī insānī)*, dépendant de la matière.

Quant à l'étude de l'essence du nombre et de ce qui lui advient en tant qu'il ne dépend pas de la matière et qu'il ne se fonde pas sur elle, c'est cette science qui s'en occupe.

25

Chapitre quatrième

De l'ensemble [des questions] dont on traite dans cette science *

Les catégories fondamentales

Il nous faut dans cette discipline connaître l'état *(ḥāl)* du rapport de « la chose » et de l'existant * aux catégories *(al-maqūlāt)*, | l'état de la privation *(al-'adam)* et celui de la nécessité c'est-à-dire l'existence nécessaire * et ses conditions et l'état de la possibilité et sa nature *(ḥaqīqā)*. Et c'est l'étude même de la puissance et de l'acte.

Substance

Et [il faut] que nous étudions le mode de ce qui est par soi et ce qui est par accident, ce qui est vrai et ce qui est faux * ; le mode de la substance et le nombre de ses divisions * car l'existant n'a pas besoin pour être une substance existante * de devenir physique ou mathématique. En effet, il y a des substances en dehors de ces deux. Il faut donc que nous connaissions l'état de la substance * | qui est comme la *hylè (hayūla)* et comment elle est ; est-elle séparée ou non séparée, homogène *(muttafiq al-naw')* ou hétérogène ? * Quel est son rapport à la forme ?

Et comment est la substance formelle * ; est-elle aussi séparée ou non séparée ? Et quel est l'état du composé ? Comment est l'état de chacun des deux dans les définitions ? Quel est le rapport entre les définitions et les définis ?

Accidents

Et parce que l'accident est d'une certaine manière l'opposé de la substance, il faut que nous apprenions à connaître dans cette science | la nature *(ṭabī'a)* de l'accident * et ses variétés et le mode des définitions par lesquelles se définissent les accidents. [Il faut] que nous connaissions l'état de chaque catégorie des accidents et ceux qui parmi eux peuvent être apparemment pris pour une substance mais qui ne le sont pas
26 réellement. || Nous montrerons son caractère accidentel. Nous ferons connaître les rangs de toutes les substances * les unes par rapport

aux autres dans l'existence selon l'antériorité et la postériorité. Et nous ferons connaître de même le mode des accidents.

L'universel et le particulier

Et il convient également ici de faire connaître le mode de l'universel et du particulier *, du tout et de la partie et comment existent les natures universelles : ont-elles une existence dans les réalités concrètes et particulières et comment existent-elles | dans l'âme ; ont-elles une existence séparée des être concrets *(lil-a'yān)* et de l'âme ?

Genre et espèce

Et là nous ferons connaître le mode du genre, de l'espèce et de ce qui leur ressemble. Et parce que l'existant n'a pas besoin pour être cause ou causé d'être physique, mathématique ou autre chose *, il convient, dès lors de faire suivre cela par l'étude des causes,

Les causes

de leurs genres, de leurs modes, et du rapport qui doit éxister entre elles et les causés. Nous ferons connaître la différence entre le principe | actif et un autre [principe]. Nous devrons faire connaître l'action et la passion, la différence entre la forme et la fin, prouver l'existence des deux, [montrer] que dans chaque catégorie, il faut faire remonter [chacune d'elles] jusqu'à une cause première.

Antériorité et postériorité

Il nous faudra parler du principe et du commencement ; puis nous étudierons l'antériorité et la supériorité *, le fait de commencer à être *(ḥudūth)* leurs variétés et leurs espèces, la caractéristique de chaque espèce, ce qui est antérieur | par nature et ce qui est antérieur selon l'esprit ; la manière de prouver la vérité *(taḥqīq)* des choses antérieures du point de vue de l'esprit ; la manière de discuter avec ceux qui les nient. Ce qui dans ces questions est une opinion répandue *(ra'y mashhūr)* * qui contredit la vérité, nous le réfuterons.

Ces choses et celles qui leur ressemblent suivent nécessairement *(lawaḥiq)* l'existence en tant qu'existence. Et parce que l'un est coextensif à l'être *(musāwiq lil-wujūd)*, il faut également que nous examinions l'un. Et si nous examinons l'un, il

L'un et le multiple

faudra que nous examinions le multiple et que nous définissions l'opposition qui existe entre les deux.

Le nombre et la quantité continue

27 || [Arrivés] à se point, il nous faudra examiner le nombre *(al-'adad)* et son rapport aux êtres existants ; et le rapport de la quantité continue, qui d'une certaine manière est son opposé aux êtres existants. Et nous rapporterons toutes les idées fausses à ce sujet. Nous montrerons que rien de cela n'est séparé ni principe pour les existants. Nous établirons les accidents qui

Accidents de la quantité

adviennent aux nombres et aux quantités continues comme les figures, etc. ; | et les conséquences *(tawābi')* de l'un : le ressemblant *(al-shabīh)* et l'égal *(al-musāwī)*,

le convenable *(al-muwāfiq)* et l'homogène *(al-mujānis)*, le conforme *(al-mushākil)* et le sensible *(al-mumāthil)* et l'identique *(al-huwa huwa)*. Il faut que nous parlions de chacun d'eux et de leurs opposés, car ils sont en rapport avec la multiplicité comme le non-ressemblant, l'inégal, l'hétérogène, le non-conforme, et l'autre d'une façon générale, la diversité *(al-khilāf)* et l'opposition *(al-taqābul)* avec ses variétés et la nature de la véritable contradiction *(al-taḍād)*.

Le Premier Principe ; sa nature

Et après cela nous passerons aux principes des existants, nous établirons [l'existence] du Principe premier, qu'il est un et | vrai, dans la suprême majesté. Nous montrerons de combien de points de vue il est un, de combien de points de vue il est vrai et comment Il sait toutes choses, comment Il peut [faire] toutes choses. Et que signifient qu'Il sait, qu'Il peut, qu'Il est généreux, qu'Il est Paix *(salām)* c'est-à-dire bien pur, aimé pour lui-même. Qu'il est le Vrai Délectable *(al-ladhidh al-ḥaqq)* ; qu'en Lui est la beauté véritable. Et nous réfuterons les opinions contraires à la vérité qui ont été dites et crues à son sujet.

Ses rapports avec les créatures

Puis nous montrerons comment est sa relation aux créatures qui viennent de lui et quelle est la première | chose qui vient de Lui. Ensuite comment à partir de Lui s'échelonnent les choses créées commençant par les substances angéliques intelligibles puis les substances intelligibles animées puis les substances des corps célestes puis ces éléments [d'ici-bas], puis les [choses] qui sont engendrées à partir d'eux, puis l'homme.

Retour des créatures à Dieu

28 Puis comment ces [êtres] retournent à Lui et comment Il est pour elles un principe || actif et comment Il est pour elles un principe perfectif et quel sera l'état de l'âme humaine lorsque sa connexion avec la nature est rompue et quel sera le rang de son existence.

Prophétie

Nous indiquerons parmi ces questions, la dignité de la prophétie *, l'obligation de s'y soumettre et qu'elle doit venir de Dieu. Puis des mœurs et des actions

Conduite humaine et bonheur

dont ont besoin, avec la sagesse, les âmes humaines pour obtenir le bonheur de l'au-delà.

Et nous ferons connaître les espèces de bonheur.

Quand nous serons arrivés à ce point, nous aurons achevé notre livre. Que Dieu nous aide à réaliser notre dessein.

29

CHAPITRE CINQUIÈME

Désignation de l'existant, de la chose. Leurs premières divisions ; ce qui attirera l'attention sur le but de [cette science]

| Nous dirons : l'existant *(al-mawjūd)*, la chose et le nécessaire [sont tels que] leurs « intentions » *(ma'ānī)* se dessinent dans l'âme d'un dessein premier ; dessin qui n'a pas besoin d'être acquis à partir d'autres choses plus connues qu'elles.

Premiers principes

En effet, [il en est] comme dans le domaine du jugement *(taṣdīq)* : il y a des principes premiers que l'on admet pour eux-mêmes et à cause desquels on admet les autres. Si ces [principes] ne se présentent pas à l'esprit ou si les mots qui les désignent ne sont pas compris, on ne peut pas arriver à connaître ce que ces principes [doivent] faire connaître *(ta'rīf)*, — bien que la définition * qui essaie de | les présenter à l'esprit ou de faire comprendre les mots qui servent à les désigner n'essaie pas de produire une science qui ne serait pas innée * mais excite à comprendre ce que désire exprimer celui qui parle et ce qu'il a en vue.

Quelquefois cela a lieu au moyen de choses qui sont en elles-mêmes plus cachées que ce que l'on veut faire connaître, mais pour certaine raison ou une considération donnée, ces choses sont plus connues.

Notions premières

De même que dans les appréhensions, il y a des choses qui sont principes de l'appréhension et qui sont appréhendées pour elles-mêmes ; quand on essaie de les désigner, en vérité, on ne fait pas connaître ce qui est ignoré | mais on excite et on attire l'attention au moyen d'un mot ou d'un signe qui en lui-même est peut-être plus caché que lui mais qui pour une raison ou un état donné, a une signification plus évidente.

Lorsqu'on emploie ce signe, l'âme devient attentive à cette intention en tant que c'est elle qui est voulue et non autre chose, sans que
30 pour autant ce soit le signe qui l'ait fait connaître en vérité. || Si

toute appréhension * devait être précédée d'une appréhension antécédante, il y aurait régression à l'infini ou bien il y aurait cercle vicieux.

Les choses les plus aptes à être appréhendées * par elles-mêmes sont celles qui sont communes à toutes choses comme l'existant, la chose, l'un, etc. Aussi est-il absolument impossible d'en manifester quelque chose sans qu'il y ait, en cela, | cercle vicieux ou de [les] manifester par quelque chose de plus connu qu'elles.

Prétendues définitions des notions premières

C'est pourquoi celui qui essaie de dire à leur sujet quelque chose * tombe-t-il dans l'embarras, comme celui qui dit qu'il est de la nature de l'existant d'être agent ou patient. C'est bien là une division de l'existant * mais l'existant est plus connu que l'agent ou le patient. L'ensemble des hommes se représentent la nature *(ḥaqīqa)* de l'existant et ne savent pas du tout qu'il faut qu'il soit agent ou patient. Et moi-même, jusqu'à maintenant ce point ne m'a paru clair qu'en recourant | au syllogisme *(illā bi-qiyāsin)* *, non autrement. Comment en sera-t-il alors de celui qui veut faire connaître l'état de la chose manifestée au moyen d'un attribut de la chose qui, lui-même, a besoin d'être manifesté pour établir qu'il appartient à la chose.

De même, celui qui dit que « la chose, c'est ce sur quoi il est valide *(yaṣiḥḥu)* de porter une énonciation » : le mot *(yaṣiḥḥu)* (il est valide) et plus obscur que la chose, comment en serait-il une définition ? On ne définit la « validité » et on ne définit « l'énonciation » qu'après avoir dit dans l'explication de chacun d'eux qu'il est « chose » *(amr)*, « ce » *(mā)*, | « dont » *(al-ladhī)*. Toutes ces expressions sont comme des synonymes du mot « chose ». Comment dès lors pourrait-on définir ce dernier, d'une manière vraie au moyen de ce qui n'est connu que par lui ?

Ces pseudo-définitions servent de « manuductio » pour la saisie des notions premières

Certes, il se peut qu'il y ait en cela ou en ce qui lui ressemble, un certain rappel *(tanbīh)* mais, en vérité, si tu dis que « la chose, c'est ce dont il est valide de porter une énonciation », c'est comme si tu disais : « la chose est ce sur quoi il est valide de porter une énonciation », car le sens de « ce » *(mā)* et de « dont » *(al-ladhī)* et de « chose » *(al-shay')* est identique. On aurait employé le mot « chose » dans la définition de la « chose ».

31 || Nous ne nions pas cependant qu'il se produise par un tel emploi, — ou par celui qui lui ressemble, — malgré la fausseté du point de départ, d'une certaine manière, un rappel *(tanbīh)*, de la chose. Nous disons que « l'intentio » de l'existence * et « l'intentio » de la chose sont représentées dans l'âme et ce sont deux « intentiones ». L'existant *(al-mawjūd)*, l'établi *(al-muthbat)*, l'acquis *(al-muḥaṣṣal)* sont des noms synonymes ayant le même sens. Nous ne doutons pas que leur sens soit acte dans l'âme de celui qui lit ce livre.

| La chose, et ce qui en tient lieu, peut avoir un autre sens dans toutes les langues. Pour toute chose *(amr)*, il y a une nature *(haqīya)* par laquelle elle est ce qu'elle est. Pour le triangle, il y a une nature par laquelle il est triangle. Le blanc a une nature par lequel il est blanc. C'est cela que nous appelons parfois l'existence propre* *(al-wujūd al-khāṣṣ)*. Nous n'entendons pas par là « l'intentio » de l'existence affirmée *(ma'na l-wujūd al ithbātī)*, car le mot « existence » *(wujūd)* désigne encore de nombreux sens dont : la vérité *(al-haqīqa)* selon laquelle la chose est. C'est comme si « ce selon quoi la chose est » est comme l'existence propre de la chose.

L'existence est distincte de la quiddité

| Revenons [à notre sujet]. Nous dirons : il est évident que pour toute chose, il y a une nature *(ḥaqīqa)* propre, qui est sa quiddité *(mahiyya)*. On sait que la nature *(ḥaqīqa)* de toute chose qui lui est propre est autre que l'existence *(al-wujūd)* qui est synonyme de l'affirmation *(al-ithbāt)*. Et cela parce que si tu dis : « la nature *(ḥaqīqa)* de telle chose existe » soit concrètement *(fīl a'yān)*, soit dans l'âme, ou soit d'une manière absolue qui contient tous [les deux], il y aura à cela une « intentio » acquise intelligée *(ma'na muḥaṣṣal mafhūm)*.

Mais si tu dis : « la nature *(ḥaqīqa)* de cela est la nature de cela » ou « la nature de cela est une nature », ce serait une tautologie inutile. Si tu dis : | « la nature *(ḥaqīqa)* de cela est une chose » ce serait également une affirmation qui ne livre pas ce qu'on ignore. Et c'est encore moins profitable de dire que « la nature *(ḥaqīqa)* est une chose » à moins d'entendre par « chose » l'existente, comme si tu disais : « la nature *(ḥaqīqa)* de cela est une nature existante ». Mais si tu dis : « la nature *(ḥaqīqa)* de A est une chose et la nature de B est une autre chose », cela n'est valide et n'apporte de profit que parce que tu as caché par devers toi dans l'âme que c'est une
32 chose autre particulière différente || de la [première] chose. C'est comme si tu disais : « la nature de A est une nature et la nature de B est une autre nature ». Sans ce sous-entendu *(iḍmār)* et cette conjonction *(iqtirān)*, on n'aurait aucun résultat.

Par conséquent, par « chose » on entend cette « intention ». La concomitance de « l'intentio » de l'existence ne la quitte [i. e. la chose] jamais* : bien plus l'entention de l'existant accompagne nécessairement toujours la chose, car [la chose] existe soit in re, soit dans l'imagination et dans l'intelligence. S'il n'en était pas ainsi | elle ne serait pas chose.

Quand on dit : « la chose, c'est ce sur quoi on porte une énonciation »* cela est vrai, et qu'ensuite on dise, malgré cela : « la chose peut ne pas exister absolument », c'est là un point qui doit être discuté. Si par non-existant *(al-ma'dūm)*, on entend le non-existant in re, il est possible qu'il en soit ainsi. En effet, il est possible que la chose soit établie *(thābit)* dans l'esprit et n'existe pas dans les choses extérieures. Mais si on entend autre chose que cela, cela serait faux ;

| il n'y aurait, à son sujet, d'aucune façon, un énoncé et la chose ne pourrait pas être connue ; sauf si elle est représentée dans l'âme seulement. Mais qu'elle soit représentée dans l'âme selon une forme qui désignerait *(tushīr)* quelque chose d'extérieur, cela non.

Énonciation au sujet du non-existant

Quant à l'énonciation, [si elle n'est pas possible] c'est parce que l'énonciation se rapporte toujours à quelque chose qui est « vérifié » *(mutaḥaqqiq)* dans l'esprit. Or le non-existant absolu ne peut pas être objet d'énonciation positive*. Et si on portait également sur lui une énonciation négative*, on lui donnerait une existence d'une certaine manière, dans l'esprit. En effet, notre énonciation : « lui » implique une désignation *(ishāra)*. Et désigner | un non-existant, qui n'a aucune forme dans l'esprit de quelque manière que ce soit, est impossible. Comment dès lors pourrait-on [énoncer] quelque chose de positif du non-existant ?

En effet, le sens de notre affirmation : « le non-existant est tel » est que l'attribut « tel » est acquis au non-existant *(ḥaṣil lil- ma'dūm)*. Or il n'y a pas de différence entre « ce qui est acquis » et « ce qui existe » *(al-ḥāṣil wal-mawjūd)*. C'est comme si nous avions dit : « cet
33 attribut || existe dans le non-existant ».

Nous dirons donc ; il faut que ce par quoi est décrit le non-existant et lui est attribué (1) ou bien existe, advenant au non-existant ; (2) ou bien n'existe pas, ne lui advenant pas. S'il existait et advenait au non-existant, il faudrait ou bien qu'il soit en lui-même existant ou non-existant. S'il est existant, le non-existant aurait un attribut existant. Si | l'attribut est existant, ce qui est l'objet d'attribution existe nécessairement. Alors le non-existant serait existant, ce qui est absurde.

Si l'attribut est non-existant, comment le non-existant en lui-même pourrait-il exister dans quelque chose ? Ce qui n'existe pas en lui-même, il est impossible qu'il soit existant dans la chose.

Certes la chose peut exister en elle-même et ne pas exister dans une autre. Mais si l'attribut n'existe pas dans le non-existant, cela revient à nier l'attribut du non-existant, car | si cela n'est pas la négation de l'attribut du non-existant alors si nous nions l'attribut du non-existant, son opposé existerait. Alors l'attribut existerait en lui. Tout cela est erroné.

Ce que nous disons, c'est : si nous avons une connaissance du non-existant, c'est parce que si « l'intentio» existe dans l'âme seulement, sans que nous désignions [quelque chose] à l'extérieur, ce qui sera connu, c'est cela même qui existe dans l'âme seulement, et le jugement qui tombe* sur ce qu'on se représente des deux parties, c'est qu'il est possible, dans la nature de cet objet connu, que lui advienne une relation intelligée | avec l'extérieur. Mais à ce moment*, il n'y a pas de rapport *(nisba)* pour lui. Il n'y a donc pas d'autre connu que lui.

Erreur et réfutation des partisans de la non-chosëité du non-existant

Les partisans de cette opinion * admettent que parmi les choses qui sont objet d'énonciation et qui sont connues, certaines n'ont pas de « choséité » dans le non-existant. Celui qui veut connaître ces [opinions] n'a qu'à se référer à leurs stupides affirmations qui ne méritent pas qu'on s'en occupe.

34 || Ils ne sont tombés dans l'erreur * que parce qu'ils ignoraient que les énonciations *(al-akhbār)* n'ont lieu qu'au sujet des « intentiones » qui existent dans l'âme bien qu'elles soient non-existantes in re *(fīl a'yān)*. Et porter à leur sujet une énonciation signifie qu'elles ont un certain rapport avec la réalité. Par exemple, si tu dis que la résurrection « aura lieu », tu comprends [le sens] de « résurrection », tu comprends [le sens] de « aura lieu » et tu attribues « aura lieu » qui est dans l'âme à la résurrection qui est | dans l'âme. Mais cette « intentio » n'est vraie que dans une autre « intentio » *, intelligée également, — et elle est intelligée dans un temps futur, — qui consiste à être décrite par une troisième « intentio » intelligée, et c'est l'intelligé de l'existence. Et c'est sur modèle, qu'il en est également du passé.

Il est donc manifeste que ce qui est objet de l'énonciation doit nécessairement exister, d'une certaine existence, dans l'âme. L'énonciation, à la vérité, a lieu sur ce qui existe dans l'âme et par accident sur ce qui existe au-dehors.

Tu as compris maintenant en quoi diffère la « chose » *(al-shay')* | du significat de l'existant et du « réalisé » *(al-ḥāṣil)*. Et cependant ils sont nécessairement concomitants.

Au surplus, il m'a été rapporté * que certains disent que le « réalisé » *(al-ḥāṣil)* est réalisé sans être « existant » et que l'attribut de la chose peut ne pas être une chose, ni existante ni non-existante et que « *al-ladhī* » et « *mā* » désignent autre chose que ce que désigne le mot « chose ». Mais ceux-là ne sont pas du nombre de ceux qui savent distinguer. S'ils acceptaient la distinction entre ces mots au point de vue de leur significat, leur erreur serait mise à jour.

L'existence s'attribue aux existants per prius et posterius

| Nous dirons maintenant que l'existence, bien qu'elle ne soit pas comme tu le sais *, un genre ni attribué également aux [êtres] qui sont au-dessous de lui, elle est cependant une « intentio » dans laquelle ils conviennent * selon l'antériorité et la postériorité » *. Ce à quoi elle [s'applique] en premier, c'est à la quiddité qui est la substance, puis à ce qui vient après elle.

Étant donné qu'elle est « une intentio » une, au sens auquel nous avons fait allusion, il y a des accidents qui la suivent, qui lui sont
35 propres || comme nous l'avons montré précédemment. C'est pourquoi, il y aura une seule science qui s'en occupe * de même que pour tout ce qui se rapporte à la santé une seule science [s'en occupe].

Définition du nécessaire, du possible et de l'impossible

Il peut nous être difficile de définir le mode du nécessaire, du possible et de l'impossible par une définition certaine également [mais non] par mode de signe. Tout ce qui, pour expliquer cela, a été dit de ce qui t'est parvenu des Anciens, | comporte presque un cercle vicieux. Et cela parce que, comme tu l'as vu précédemment dans les Livres de la Logique, quand ils veulent définir le possible, ils prennent dans sa définition soit le nécessaire, soit l'impossible. Il n'y a pas d'autre moyen pour le faire.

Quand ils veulent définir le nécessaire, ils prennent dans sa définition, soit le possible, soit l'impossible. Et quand ils veulent définir l'impossible, ils prennent dans sa définition, soit le nécessaire, soit le possible. Par exemple, définissant le possible, ils disent tantôt qu'il est le non-nécessaire ou qu'il est le non-existant dans le cas où | l'existence [du possible], dans n'importe quel temps futur qu'on suppose, n'est pas impossible.

Puis, quand ils ont besoin de définir le nécessaire, ils disent : soit qu'il est « ce que l'on ne peut supposer non-existant », soit « ce qui, s'il est supposé autre qu'il n'est, [entraîne] une impossibilité ». Ils prennent, dans sa définition, tantôt le possible, tantôt l'impossible. Quant au possible, ils avaient pris auparavant dans sa définition soit le nécessaire, soit l'impossible.

Quand ils veulent définir l'impossible, ils prennent dans sa définition | soit le nécessaire en disant : « l'impossible, c'est ce qui est nécessairement non-existant » ; soit le possible en disant : « ce dont il n'est pas possible qu'il existe » ou quelque autre expression semblable.

Il en est de même quand on dit de l'impossible : « c'est ce dont il n'est pas possible qu'il soit « ou bien » ce qui doit ne pas être ». Et
36 le nécessaire « c'est ce qu'il est || impossible qu'il ne soit pas » * et le possible, c'est ce qui n'est pas impossible qu'il soit ou qu'il ne soit pas ». Tout cela, comme tu le vois, est un cercle vicieux évident.

Antériorité du nécessaire

Quant à l'explication de cela, tu l'as déjà vu dans les *Analytiques*, c'est que celui de ces trois, qui mérite d'être le plus représenté d'abord, c'est le nécessaire. En effet, | le nécessaire signifie une affirmation ferme * de l'existence, *(ta'akkud)* et l'existence est plus connue que la non-existence, parce que l'existence se connaît par elle-même et la non-existence est connue, d'une certaine manière, par l'existence.

Impossibilité du retour du non-existant

Après que nous avons compris ces choses, t'apparaîtra la fausseté des affirmations de ceux qui disent que le non-existant peut revenir [à l'existence] parce que c'est la première chose à propos de laquelle on énonce l'existence. En effet, le non-existant * s'il revient [à l'existence], il faut qu'il y ait une différence entre lui et ce qui lui ressemble, — si toutefois il se trouve un semblable. Si son semblable n'est pas lui seulement puisqu'il n'était pas | non-

existant, et que dans le cas de la non-existence ceci était autre que cela, alors le non-existant serait existant de la manière que nous avons indiquée précédemment.

De plus, le non-existant s'il revient *, il faudrait que retournent toutes les propriétés par lesquelles il était ce qu'il était. Et parmi ces propriétés, il y a son temps. Si son temps retourne [à l'existence], le non-existant ne serait pas retourné parce que le « revenu » c'est ce qui existe dans un second temps. S'il est possible que le non-existant revienne ainsi que | tous les non-existants qui étaient avec lui, et que le temps est ou bien quelque chose qui a une réalité d'existence qui déjà n'existe plus ou bien la coïncidence d'un existant avec un accident d'après ce qu'on sait de leur doctrine, alors il est possible que le temps revienne ainsi que les états. Il n'y aura pas dès lors un temps et un temps (i. e. ce serait identiquement le même temps), et alors il n'y aurait pas de retour. Cependant la raison rejette cela d'une manière qui ne requiert pas d'explication. Tout ce qu'on peut dire là-dessus sort de la voie de la doctrine.

37 CHAPITRE SIXIÈME

Où on commence à parler du nécessairement existant et du possiblement existant. Que le nécessairement existant n'a pas de cause ; que le possiblement existant est causé. | Le nécessairement existant n'est égal à aucun autre dans l'existence ; il ne dépend pas d'un autre dans l'existence

Existants nécessaires per se et existants non-nécessaires per se

Revenons au point où nous étions *. Nous dirons : l'existant nécessaire et l'existant possible ont chacun des caractères propres. Nous disons que les choses qui sont du domaine de l'existence *, l'esprit peut les diviser en deux : (a) celles qui, considérées en elles-mêmes, n'ont pas une existence nécessaire. Or il est évident qu'elles ne sont pas non plus impossibles sinon elles ne seraient pas du domaine de l'existence et cette chose est dans le domaine | du possible. (b) Et il y a les choses qui, considérées en elles-mêmes ont une existence nécessaire.

L'existant nécessaire n'a pas de cause

Nous dirons donc : l'existant qui de soi est nécessaire * n'a pas de cause. L'existant qui de soi est possible a une cause. L'existant nécessaire par lui-même est nécessairement existant selon tous ses aspects et il est impossible que son existence soit équivalente à une autre existence en sorte que chacune des deux serait égale à l'autre dans la nécessité de l'existence et qu'elles soient concomitantes. De même il est absolument impossible | que l'existence de l'existant nécessaire provienne du groupement d'une multitude.

Il n'est pas relatif ni changeant ni multiple

Il est impossible aussi que la « réalité » que possède l'existant nécessaire, il puisse la partager d'une manière quelconque. De cette mise au point, il résulte nécessairement que l'existant nécessaire n'est pas relatif, ni changeant, ni multiple, ni associé dans l'existence qui lui est propre.

38 || Que l'existant nécessaire n'ait pas de cause, cela est évident. En effet, si l'existence de l'existant nécessaire avait une cause, cette existence serait par elle. Or tout ce qui existe par quelque chose, considéré en lui-même sans autre que lui, n'a pas d'existence nécessaire. Et tout ce qui, considéré en lui-même, sans autre que lui et n'a pas d'existence nécessaire, n'est pas nécessairement existant par lui-même. Il apparaît donc clairement que si l'existant nécessaire par lui-même avait | une cause, il ne serait pas existant nécessaire par lui-même. Il est donc évident que l'existant nécessaire n'a pas de cause.

Le nécessairement existant par soi ne peut pas être nécessairement existant par un autre

De cela, il ressort clairement qu'une [même] chose ne peut pas être nécessairement existante par elle-même et nécessairement existante par un autre. En effet, s'il fallait nécessairement que son existence provienne d'un autre, il ne serait pas possible qu'elle existât sans l'autre. Et du moment qu'il n'est pas possible qu'elle existe sans un autre, il est impossible | que son existence soit nécessaire par elle-même.

Si elle était nécessaire par elle-même, elle serait réalisée et il n'y aurait pas d'influence de l'action nécessitante * de l'autre sur son existence. En effet, celui qui reçoit une influence d'un autre dans son existence n'a pas une existence nécessaire par lui-même.

L'existant possible en lui-même a une cause pour son existence et pour sa non-existence

De même, l'existant possible en lui-même *, son existence et sa non-existence ont toutes deux une cause ; car s'il existe c'est que l'existence a été réalisée en lui, distincte de la non-existence. Et s'il cesse d'exister, la non-existence lui viendra distincte de l'existence. Il faut donc : ou bien que chacune de ces deux choses lui arrive par une autre ou pas par un autre. Si c'est par un autre, c'est l'autre qui est cause. | Si ce n'est pas par un autre, il est clair que tout ce qui n'existait pas puis a existé, a été « approprié » [à exister] par quelque chose de possible *(jā'iz)* autre que lui.

Il en est de même du non-existant et cela parce que [pour] cette « appropriation » : ou bien la quiddité de la chose suffit, ou bien elle
39 ne lui suffit pas. Si sa quiddité suffit à l'un ou l'autre cas pour || qu'il se réalise, cette chose sera une quiddité nécessaire par elle-même. Or il a été supposé qu'elle n'était pas nécessaire. Cela est absurde. Si l'existence de sa quiddité en lui ne suffit pas mais qu'il y a quelque chose à quoi s'ajoute l'existence de son essence, alors son existence a lieu par l'existence d'autre chose, indispensable, autre que son essence. C'est sa cause. Il a donc une cause et, en bref une des deux choses seulement sera nécessaire pour lui non par lui-même mais par une cause.

| Pour l'intention existentielle, c'est par une cause qui est une cause existentielle. Pour l'intention non existentielle, c'est par une cause qui est l'absence de cause de l'intention existentielle, comme tu le sais.

L'existant possible devient nécessaire par sa cause et par comparaison à elle

Nous dirons qu'il faut qu'il devienne nécessaire * par une cause, et par comparaison à elle *. Car s'il n'était pas nécessaire, il serait, lors de l'existence de la cause, et par rapport à elle, possible également. Il serait admissible qu'il existât et qu'il n'existât pas sans appropriation par l'un ou l'autre cas. Et cela exige de nouveau l'existence d'une troisième chose qui lui détermine | l'existence plutôt que la non-existence ; ou bien la non-existence plutôt que l'existence lors de l'existence de la cause ; et cela serait une autre cause. On irait ainsi à l'infini. Et s'il y a procession à l'infini, l'existence ne lui serait pas, malgré cela, appropriée, il ne l'aurait pas acquise. Ce qui est absurde non pas seulement parce qu'il y aurait procession à l'infini dans les causes, — l'impossibilité de cette procession, ici, est douteuse, — mais parce que n'existerait pas encore ce par quoi il serait approprié alors qu'il a été supposé | existant.

Il s'avère donc vrai que tout existant possible n'existe que si, par rapport à sa cause, il est nécessaire.

Le nécessairement existant ne peut pas être équivalent à un autre nécessairement existant

Et nous dirons : il n'est pas acceptable que l'existant nécessaire soit équivalent à un autre existant nécessaire * de sorte que cet autre existe-
40 rait avec le premier et le premier avec le second, aucun n'étant || cause de l'autre mais les deux étant équivalents du point de vue de la nécessité de l'existence.

Première supposition

En effet, si l'on considère l'essence de l'un d'eux en elle-même sans l'autre, il faut : ou bien qu'elle soit nécessaire par elle-même ; ou bien qu'elle ne soit pas nécessaire par elle-même.

Si elle est nécessaire par elle-même, il faut ou bien qu'elle ait également une nécessité du fait qu'elle est considérée avec le second : elle serait alors nécessairement existante par elle-même et nécessairement existante | par un autre, ce.qui est absurde comme on l'a vu.

Ou bien elle n'a pas de nécessité provenant de l'autre de sorte que son existence ne suit pas l'existence de l'autre ; il en résulterait que son existence ne soit pas dépendante de l'autre en ce sens qu'elle n'existerait que si cet autre existait.

Deuxième supposition

Si elle n'est pas nécessaire par elle-même, il faut que, considérée en elle-même, elle soit possiblement existante et considérée par rapport à l'autre nécessairement existante. Il faudrait alors que l'autre le soit semblablement ou non. Si | l'autre est ainsi, il faudrait : (1) ou bien que l'existence nécessaire de celui-ci vienne de celui-là. Or celui-là est dans le domaine de l'existence possible ; (2) ou bien [qu'elle soit] dans le domaine de l'existence nécessaire.

Si l'existence nécessaire de celui-ci venait de celui-là, celui-là étant dans le domaine de l'existence nécessaire, et non de lui-même ou d'un troisième antécédant, comme nous l'avons dit précédemment, mais de

celui qui vient de lui, alors la nécessité de l'existence de celui-ci aurait comme condition l'existence nécessaire de ce qui arrive après son existence nécessaire, | d'une postériorité essentielle. Il ne lui arriverait d'aucune manière une existence nécessaire.

Si l'existence nécessaire de celui-ci venait de celui-là, et que celui-là est dans le domaine du possible, — alors la nécessité de l'existence de celui-ci viendrait de l'essence de celui-là alors qu'il est dans le domaine du possible et alors l'essence de celui-ci se trouvant dans le domaine du possible, donnerait à celui-ci la nécessité de l'existence et il n'acquerrait pas de celui-ci le domaine du possible mais celui du
41 nécessaire. || Alors la cause de celui-ci serait l'existence possible de celui-là et l'existence possible de celui-là n'aurait pas pour cause celui-ci. Ils ne seraient pas tous les deux équivalents. Je veux dire : ce qui est cause par soi et qui est causé par soi.

Puis une autre question intervient : si l'existence possible de celui-là est la cause de l'existence nécessaire de celui-ci, l'existence de celui-ci ne dépendrait pas de sa nécessité mais de sa possibilité. Alors il faudrait que soit acceptable | son existence en même temps que sa non-existence. Or nous avons supposé qu'elles étaient équivalentes. Ce qui est contradictoire. Par conséquent il n'est pas possible qu'elles soient équivalentes dans l'existence d'une manière quelconque, ne dépendant pas d'une cause extérieure. Mais il faut que l'une d'elles soit première par essence ou bien qu'il y ait une cause extérieure autre qui les rende nécessaires toutes les deux *, en rendant nécessaire la relation qui existe entre les deux, ou bien rende nécessaire la relation en les rendant toutes les deux nécessaires.

Deux relatifs ne peuvent exister nécessairement per se

Et aucun des deux relatifs n'est nécessaire par l'autre mais [il est nécessaire] avec l'autre. Ce qui les rend nécessaires, c'est la cause qui les a groupés.

| Il en est de même pour les deux matières ou les deux sujets qualifiés par eux deux. * Il ne suffit pas de l'existence des deux matières ou des deux sujets pour eux-mêmes, mais il faut l'existence d'un troisième qui groupe les deux. Et cela parce qu'il faut nécessairement * :

— ou bien que l'existence de chacun des deux et sa « réalité » soit d'être avec l'autre. Alors son existence par soi ne serait pas nécessaire. Il deviendrait possible et donc il devient causé et alors, comme nous l'avons dit, sa cause ne sera pas équivalente dans l'existence ; sa cause sera donc quelque chose d'autre. | Et alors ni l'un ni l'autre ne sera cause de la relation qui existe entre eux deux mais cet autre ;

— ou bien elles ne le sont pas. Alors là le fait « d'être avec » sera adventice à son existence propre, la suivant. Et de même l'existence qui le concerne * ne proviendrait pas de son équivalence en tant qu'équivalence, mais d'une cause antérieure s'il est causé. Et alors son existence

ou bien provient de son « compagnon » non pas du point de
42 vue qu'il est compagnon || mais selon l'existence propre de ce compagnon. Dès lors ils ne seront pas équivalents mais cause et causé. Et son compagnon sera également cause de la relation imaginée entre eux comme le père et le fils ;

ou bien ils sont équivalents en ce sens qu'aucun d'eux n'est cause de l'autre et alors la relation dérive nécessairement de leur existence. Alors la cause première de la relation sera quelque chose d'extrinsèque | qui fait exister leur essence comme tu le sais, et la relation sera accidentelle. De sorte qu'il n'y aurait là équivalence que par accident séparable ou inséparable. Or cela est autre chose que ce que nous traitons. La [relation] par accident aura une cause sans aucun doute. Alors, du point de vue de l'équivalence, elles seront toutes deux causées.

43 CHAPITRE SEPTIÈME

Que le nécessairement existant est unique

Nous disions également que le nécessairement existant doit être une essence unique *. Supposons en effet, qu'il y en ait | plusieurs et que chacun d'eux soit nécessairement existant. Il faut donc ou bien que chacun d'eux, dans l'intention qui est sa quiddité *(ḥaqīqa)*, ne soit d'aucune manière différent de l'autre, ou bien qu'il diffère de lui.

Les deux nécessairement existants devraient différer par autre chose que l'intention de la quiddité

S'il n'est pas différent per se de l'autre selon l'intention qui est celle de son essence *(dhāt)*, et qu'il diffère cependant de lui en ce qu'il n'est pas lui, — ce qui représente nécessairement une différence, — alors il doit différer de lui par autre chose que l'intention [de la quiddité].

En effet, l'intention qui se trouve dans les deux n'est pas différente ; quelque chose l'accompagne par quoi elle est celui-ci * | ou dans celui-ci ou bien ce qui l'accompagne c'est le fait même d'être celui-ci ou dans celui-ci. Cette adjonction n'accompagne pas l'autre mais [ce qui l'accompagne] c'est ce par quoi il est devenu tel ou tel ou le fait même qu'il est tel. C'est là une certaine particularisation qui a accompagné cette intention et qui établit entre les deux une diversité.

Par conséquent chacun des deux est différent de l'autre par elle et il n'en est pas différent dans l'intention même. Il est donc différent de lui dans une autre chose que l'intention.

La différence ne peut pas être un accident intrinsèque

Les choses qui sont autre chose que l'intention | et qui accompagnent « l'intentio » ce sont les accidents et les conséquences *(al-lawāḥiq)* * qui ne sont pas essentiels. Et ces conséquences [1] ou bien adviennent à l'existence[1] * de la chose en tant qu'elle est

44 cette existence. || Il faut donc que tous [les deux] l'aient en commun.

Or il a été supposé qu'ils étaient différents par rapport à elle *(fīhī)*. Ce qui est absurde.

Ni une cause extrinsèque

[2] Ou bien que l'on suppose qu'ils lui adviennent à partir de causes extrinsèques non de sa propre quiddité. Alors s'il n'y avait pas cette cause, ils n'adviendraient pas ; et alors s'il n'y avait pas cette cause, ils * ne différeraient pas. S'il n'y avait pas cette cause, les essences seraient une ou ne le seraient pas. Dès lors, sans cette cause, celle-ci ne serait pas, à lui seul, | nécessairement existant ni celui-là à lui seul nécessairement existant, non du point de l'existence mais du point de vue des accidents. Alors la nécessité de l'existence de chacun d'eux, qui lui est propre et qu'il est seul à posséder *(al-munfarid lahu)* sera acquise d'autrui.

Or on a dit que tout ce qui est nécessairement existant par autrui n'est pas nécessairement existant par lui-même, mais en lui-même il est possiblement existant. Aussi chacun des deux, bien qu'il soit nécessairement existant en lui-même, serait possiblement existant en lui-même, ce qui est absurde.

La différence ne provient pas d'une intention principale

| Supposons maintenant que l'un diffère de l'autre par une intention principale après qu'il ait en commun avec lui l'intention. Alors cette [seconde] intention doit : ou bien être une condition dans la nécessité de l'existence ou bien ne pas l'être. Si elle est une condition pour la nécessité de l'existence, alors il est évident qu'il faut qu'elle soit commune à tout ce qui est nécessairement existant. Et si elle n'est pas une condition de la nécessité de l'existence alors la nécessité de l'existence sera assurée sans elle comme nécessité de l'existence : elle serait survenant en lui, advenant, ajoutée à lui, après que la première [intention] soit achevée comme | existence nécessaire. Or nous avons dit que cela était impossible et nous en avons montré l'erreur.

Par conséquent, il n'est pas possible qu'il soit différent de lui du point de vue de l'intention.

La notion de nécessairement existant n'est pas une notion générique

45 || Mais il faut que nous ajoutions à cela une explication d'un autre point de vue, à savoir que la division de l'intention de la « nécessité de l'existence » * dans la multiplicité doit nécessairement être (1) ou bien par voie de la division par les différences, (2) ou bien par voie de la division par les accidents. Or on sait que les différences n'entrent pas dans la définition de ce qui se comporte comme genre, elles ne donnent pas au genre sa réalité, mais elles lui donnent seulement de subsister en acte. | Par exemple « raisonnable » : le « raisonnable » ne donne pas à l'animal « l'intention » de l'animalité mais lui donne de subsister en acte, en une essence existante propre.

Il faut donc également que les différences de la nécessité de l'existence, si elles sont valides, soient telles qu'elles ne donnent pas

à la nécessité de l'existence la réalité * [1] de la nécessité de l'existence, mais qu'elles lui donnent l'existence en acte.

Premier argument

Or cela est impossible de deux points de vue : 1) Le premier c'est que la réalité de la nécessité de l'existence n'est pas autre chose que la propre affirmation ferme *(ta'akkud)* de l'existence. | Non pas comme la réalité de l'animalité qui est une « intentio » autre que la ferme affirmation de l'existence, l'existence étant un concomitant pour elle ou lui advenant comme tu le sais.

Par conséquent, donner l'existence à la nécessité de l'existence, c'est donner, nécessairement, une condition de sa réalité. Or cela a été estimé impossible entre le genre et la différence. *

Deuxième argument

2) Le deuxième point de vue, c'est que cela entraînerait que la réalité de la nécessité de l'existence dépendrait pour être en acte d'un nécessitant. Alors l'intention par laquelle la chose est nécessairement existante, son existence viendrait nécessairement | d'un autre. Or nous ne parlons ici que de la nécessité de l'existence par soi. Alors la chose nécessairement existante par soi serait nécessairement existante par autrui. Nous avons réfuté cela.

Il ressort donc que la division de la nécessité de l'existence en ces choses *(umūr)* n'est pas la division de l'intention générique en ses différences.

Il appert donc que l'intention qui exige la nécessité de l'existence ne peut être une intention générique qui se divise par des différences ou des accidents.

La différence serait-elle due à une intention spécifique attribuable à plusieurs ?

46 Il reste || qu'elle soit une intention spécifique. Mais nous dirons : il est impossible que ce soit une spécificité attribuée à plusieurs parce que les individus d'une même espèce, comme nous l'avons montré, s'ils ne sont pas différents du point de vue de l'intention essentielle, il faut qu'ils ne diffèrent que par les accidents. Or nous avons dit que cela était impossible en ce qui concerne la nécessité de l'existence.

Brève démonstration

Nous pourrions montrer | cela d'une manière brève *. Cela revient [d'ailleurs] à ce que nous avons mentionné.

Nous dirons ; si la nécessité de l'existence est un attribut de la chose et existe en elle : ou bien elle est nécessaire dans cet attribut, i. e. dans la nécessité de l'existence, de sorte que cet attribut même existe dans le qualifié, et il est impossible à l'un d'eux d'exister d'une existence qui ne soit pas un attribut pour lui et alors il est impossible qu'il existe pour un autre que lui, il faut donc qu'il n'existe que pour lui seul ; ou bien | son existence pour elle est possible, non nécessaire. Alors cette chose peut être non nécessairement existante par elle-même. Or [on disait] qu'elle était nécessairement existante par elle-même. Ce qui est contradictoire. Donc la nécessité de l'existence ne peut être le fait que d'un seul.

Instance

Si quelqu'un dit : que son existence pour celui-ci n'empêche pas qu'elle soit attribut pour l'autre, car qu'elle soit attribut pour l'autre n'empêche pas qu'elle soit nécessairement attribut pour lui.

Réponse à l'instance

Nous répondrons : nous parlerons de la désignation de la nécessité de l'existence comme attribut pour lui [i. e. pour le premier] en tant qu'elle est à lui, en tant qu'on ne prête pas attention à l'autre. Cela n'est pas un attribut pour l'autre en lui-même, mais quelque chose qui lui est semblable : le nécessaire en celui-ci [i. e. l'attribut semblable], c'est ce qui existe nécessairement en celui-là [i. e. l'attribut original] lui-même.

En d'autres termes * nous dirons : si l'un des deux est nécessairement existant, alors le fait d'être lui-même identiquement ou bien est unique, et alors tout ce qui est nécessairement existant, c'est lui-
47 même identiquement et il n'y a pas d'autre. || Et si le fait d'être nécessairement existant est autre que le fait d'être lui-même identiquement, alors l'adjonction *(muqārana)* du nécessairement existant avec le fait qu'il est identiquement lui-même *(liannahu huwa bi 'aynihi)* est quelque chose qui [a lieu] :

ou bien par lui-même ou par une cause [première] et une cause [seconde] *(sabab)* nécessitant un autre. Si c'est par lui-même et parce qu'il est nécessairement existant, alors tout ce qui est nécessairement existant est celui-là même identiquement. Si c'est pour une cause *(sabab)* déterminant un autre que lui, alors pour le fait qu'il est celui-là identiquement, il y a une cause [seconde]. Et il y a une cause [seconde] pour la particularisation | de son existence singulière. Il est donc causé.

Par conséquent le nécessairement existant est un *, entièrement, non comme des espèces sous un genre * et un numériquement non comme des individus sous une espèce, mais c'est une « intention » qui ne fait qu'expliquer le mot qu'on lui applique seulement. Et son existence n'est pas commune à d'autres *(ghayra mushtarikīn fīhi)*. Nous expliquerons cela plus clairement dans un autre endroit.

Telles sont les propriétés qui caractérisent le nécessairement existant.

Caractère propre du possiblement existant

| Quant au possiblement existant *, son caractère propre ressort de ce que [nous venons de dire] : à savoir qu'il a besoin nécessairement d'autre chose qui le fasse exister en acte. Tout ce qui est possiblement existant, toujours par rapport à son essence, est possiblement existant, mais il peut arriver que son existence soit nécessaire par autrui, soit que cela lui advienne toujours, soit que sa nécessité par autrui ne soit pas perdurable mais qu'il soit dans un temps à l'exclusion d'un autre temps. Dans le cas de ce dernier, il

faut qu'il y ait une matière qui précède temporellement son existence comme nous l'expliquerons.

Et celui qui a une existence nécessaire par autrui d'une façon perdurable *, lui non plus n'est pas d'une réalité *(haqiqa)* simple parce que, ce qu'il a, eu égard à soi, est autre [que] ce qu'il a par autrui. Et c'est de tous deux qu'il acquiert l'ipséité *(al-huwiyya)* dans l'existence.

C'est pourquoi, il n'y a que le nécessairement existant qui soit dépouillé de tout ce qui est en puissance et possibilité eu égard à lui-même. C'est le singulier *(al-fard)* ; ce qui n'est pas lui est double et composé.

48

CHAPITRE HUITIÈME

Où l'on montre [ce qu'est] la vérité *(al-ḥaqīqa)* et la véracité *(al-ṣidq)*. Défense des premières affirmations dans les prémisses vraies

I. Ce qu'est la vérité et la véracité

On entend par vérité l'existence « in re » *(fil-a'yān)* d'une façon absolue *(muṭlaqan)*. On entend également l'existence perpétuelle *(dā' im)* *. On entend également l'état de la parole ou de l'intelligence désignant l'état de la chose à l'extérieur lorsqu'il y a adéquation entre eux. Nous disons : cela est une affirmation vraie, ceci est une conviction vraie.

De sorte que le nécessairement existant est le vrai de soi, toujours. Et le possiblement existant est le vrai par autrui, faux par lui-même. Et tout ce qui est autre que le nécessairement existant, qui est unique, est faux en lui-même.

Quant à la vérité selon l'adéquation *(al-muṭābaqa)* elle est à l'instar de ce qui est véridique. Seulement je crois qu'elle est véridique dans son rapport à la chose et vérité en considérant le rapport de la chose à elle.

Parmi les affirmations celles qui méritent le plus d'être vraies sont celles dont la véracité *(ṣidq)* est durable. Et parmi ces dernières ce qui mérite le plus [de l'être] c'est celle dont la véracité *(ṣidq)* est première, non par une cause.

II. Défense des premières affirmations

La première de toutes les affirmations véridiques *(al-aqāwīl al-ṣādiqa)* à laquelle se ramène, en [dernière] analyse, toute chose, * — au point d'être attribuée, en puissance ou en acte à toute chose qui par elle prouve ou est prouvée comme nous l'avons montré dans le *Livre de la Démonstration*, — est « il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation ». Et cette propriété n'est l'accident d'aucune autre chose que de l'existant en tant qu'existant, parce qu'elle est commune à tout existant.

49 || Si le sophiste nie cela *, il ne le nie que de bouche par obstination ou bien à cause d'une difficulté au sujet de certaines choses dans lesquelles il ne saisit pas les deux extrêmes de la contradiction, à la suite d'une erreur, qu'il aurait commise, par exemple, parce qu'il ne savait pas ce qu'est la contradiction et ses conditions.

La réfutation du sophiste et du perplexe incombe au seul philosophe

Ensuite, réfuter le sophiste et éveiller l'attention de celui qui est perplexe n'appartient en tous les cas * qu'au philosophe. Et cela a lieu nécessairement | par une sorte de discussion. Il n'y a pas de doute que cette discussion est un genre de syllogisme dont la conclusion *(muqtaḍa)* suit nécessairement *(alladhī yulzim muqtaḍāh)*, à moins qu'il ne soit pas en lui-même un syllogisme dont la conclusion suit mais qu'il soit un syllogisme par analogie.

Méthodes de réfutation du sophiste

Il en est ainsi parce que le syllogisme dont la conclusion suit nécessairement est double : [1] un syllogisme en lui-même : c'est celui dont les prémisses sont vraies en elles-mêmes et plus connues chez les savants *(al-'uqalā')* que la conclusion. | Sa composition est une composition qui conclut [2] ou bien un syllogisme également par syllogisme * : c'est celui dont l'état des prémisses est tel que celui qui discute admet la chose même si elle n'est pas vraie ; ou si elle est vraie, elle n'est pas plus connue que la conclusion qu'il admet. Alors on compose contre lui un syllogisme valide absolument ou à ses yeux.

En bref, le syllogisme, est ce qui, si tu admets ses prémisses, conduit nécessairement à quelque chose. On a alors à faire à un syllogisme en tant que tel.

Mais il n'est pas nécessaire que tout syllogisme soit un syllogisme dont | la conclusion suive nécessairement. En effet, sa conclusion suit nécessairement que si on admet [les prémisses]. Mais si on ne les admet pas, il est aussi syllogisme car il renferme ce qui, posé et admis, conclut nécessairement. Mais parce qu'on a pas encore admis [les prémisses], il ne conclut pas nécessairement. Par conséquent être syllogisme est plus large qu'être un syllogisme dont la conclusion suit nécessairement.

50 || Le syllogisme dont la conclusion suit nécessairement est également double comme tu le sais. Donc le syllogisme dont la conclusion suit nécessairement et qui est syllogisme de par sa propre constitution, c'est celui dont les prémisses sont admises d'elles-mêmes et antérieures à la conclusion.

Quant à celui qui est par analogie, c'est celui dont l'auditeur admet les prémisses. Alors la conclusion s'impose à lui.

| Il est étonnant que le sophiste * dont le but est la dispute se trouve obligé de [choisir] l'une des deux [solutions] : ou de se taire et de cesser [de discuter] ou de reconnaître, nécessairement certaines choses et d'admettre qu'elles concluent contre lui.

Guérison du perplexe

Quant au perplexe *, sa guérison [aura lieu] en résolvant une objection. Cela parce que le perplexe nécessairement n'est tombé là où il est tombé que parce qu'il voit la diversité [d'opinions] de la plus grande partie des personnes distinguées. Et il remarque que l'opinion | de l'un s'oppose à celle de l'autre qu'il trouve être son égal, et qui n'a pas moins de valeur que lui. Alors aucune des affirmations ne lui paraît plus digne que l'autre d'être crue.

Ou bien parce qu'il a entendu certaines de ces personnes célèbres par leur distinction avancer des affirmations que sa raison n'admet pas spontanément *(bil-badīha)* comme celui qui dit : « Tu ne peux voir la [même] chose deux fois et même pas une seule fois ». Ou bien « la chose en elle-même n'existe pas mais seulement par relation ». Si celui qui affirme de telles choses est | célèbre par sa sagesse, celui qui l'entend ne sera pas loin d'être perplexe au sujet de ses paroles.

Ou bien parce qu'il s'est trouvé en possession d'un certain nombre de syllogismes aux conclusions opposées dont il ne peut choisir l'un à l'exclusion de l'autre.

51 || Aussi le philosophe remédiera-t-il à l'état de telles personnes doublement :

Premièrement, en résolvant les doutes où il est tombé ;

Deuxièmement, en attirant fortement son attention sur le fait qu'il ne peut pas y avoir entre les deux contradictoires d'intermédiaire.

Solution des doutes du perplexe

En ce qui concerne la solution des doutes où il est tombé, on peut par exemple, lui faire connaître que les hommes sont des hommes, non des anges *. Qu'au surplus, | il ne faut pas qu'ils soient égaux, dans leur réussite [à atteindre le but]. Il n'est pas nécessaire si l'un atteint mieux que l'autre le but sur un point donné, que l'autre ne soit pas plus habile que lui sur un autre point.

Qu'il sache de plus que la plupart des « philosophants » apprennent la logique mais ne l'utilisent pas, et en dernière analyse recourent en ce qui la concerne à l'aptitude naturelle de leur esprit *(al-qarīḥa)* ; ils l'enfourchent, galopant, sans réfréner avec les rênes ou sur la bride.

De plus, parmi les [philosophes] distingués *(al-fuḍalā)* certains utilisent également des symboles et emploient des paroles qui extérieurement sont détestables et fausses dans lesquelles il poursuit | un dessein caché. Cependant la plupart des philosophes, voire les prophètes * qui ne sont d'aucune manière sujets à l'erreur ou à la négligence, agissent de cette manière.

Cela écartera de son cœur ce qui le préoccupait au sujet de ce qui ne le satisfaisait pas chez les savants.

Puis il l'instruira *, lui disant : « Si tu parles, il faut bien ou que tu aies l'intention, par ton énoncé, de [désigner] une chose en elle-même ou que tu n'aies pas cette intention ». S'il répond : « Quand je parle, je ne comprends rien », il sort du groupe des perplexes qui

demandent à être guidés et se contredit lui-même. Ce n'est pas | cette sorte de langage qu'il faut lui tenir.

S'il dit : « Quand je parle, j'entends par mon énoncé toutes choses », il s'exclut [du groupe de ceux] qui demandent d'être guidés.

52 || S'il dit : « Quand je parle, je comprends quelque chose de déterminé ou de nombreuses choses, définies ». Dans tous les cas il a mis dans l'énoncé une signification de choses en elles-mêmes dans laquelle n'entre rien d'autre qu'elles. Si ces multiples [objets] ont en commun un même sens, le nom indiquera également un seul sens. S'il n'en est pas ainsi le nom est équivoque *(mushtarik)* et sans doute on peut donner | à chaque élément du groupe un nom.

Cela, le perplexe qui compte parmi ceux qui demandent conseil l'admet. Si le nom désigne une seule chose comme par exemple « homme » alors le non-homme, je veux dire ce qui est autre que l'homme ne sera désigné d'aucune manière par ce mot. Ce que désigne le nom « d'homme » n'est pas ce que désigne le « nom-homme ». Si « homme » désignait le « non-homme » alors nécessairement l'homme, la pierre, la barque et l'éléphant seraient une même chose, [l'homme] désignerait | le blanc et le noir, le lourd et le léger, et tout ce qui est extrinsèque à ce que désigne le mot homme.

Il en est de même pour ce qui est le contenu intelligible de ces mots. Cela entraîne nécessairement qu'il soit toute chose et qu'il ne soit même aucune chose et qu'il n'y a pas pour les paroles de contenu intelligible *(mafhūm)*.

De plus ou bien cela serait le cas pour tout énoncé et pour tout ce qui est désigné par cet énoncé ou bien quelques-unes de ces choses sont de cette manière, d'autres différemment.

Si c'est le cas | pour toutes choses, alors il n'y aura ni discours ni paroles même pas d'objections ni de preuve non plus.

Si c'est pour certaines choses [dans lesquelles], l'affirmative pourrait se distinguer de la négative et dans d'autres cas il n'y aurait pas de distinction, alors là où il y a distinction, nécessairement ce qui est désigné par « homme » est autre que ce qui est désigné par « non-

53 homme ». Là où || il n'y a pas distinction, par exemple le blanc et le non-blanc, leur significat serait le même, toute chose non blanche serait blanche ; tout blanc serait non-blanc. Si « homme » avait un significat distinct, s'il est blanc, il serait également non-blanc, ce dernier étant identique au blanc. Il en serait de même du « non-homme ». Il adviendrait de nouveau que « homme » | et « non-homme » ne seraient pas distincts.

Cela et ce qui y ressemble peut écarter la maladie du perplexe qui demande conseil : qu'il sache que l'affirmation et la négation ne s'associent pas et ne sont pas vrais simultanément.

De même, il verra qu'elles ne peuvent pas être écartées ni considérées comme fausses simultanément. Car si elles sont fausses toutes les deux dans une chose, cette chose ne serait pas homme, par exemple, et ne serait pas non plus « non-homme ». Alors la chose qui est | « non-homme » et sa négation qui est « non non-homme » s'associeraient. On a déjà fait remarquer la fausseté de cela.

Ces choses et d'autres pareilles sont parmi celles qu'il est inutile de traiter longuement, mais par la solution des objections qui [s'y] opposent provenant des syllogismes du perplexe, nous pouvons le conduire dans la voie droite.

Traitement de l'obstiné

Quant à l'obstiné, il faut lui demander de pénétrer dans le feu puisque le feu et le non feu sont identiques. Qu'on le fasse souffrir en lui donnant des coups puisque la souffrance et la non-souffrance sont identiques. Qu'on le prive de nourriture et de boisson puisque manger | et boire ou s'en abstenir sont identiques.

Ce principe que nous avons défendu * contre ses négateurs est le premier principe des démonstrations. C'est au métaphysicien de le défendre. Les principes des démonstrations servent dans les démonstrations ; et les démonstrations servent dans la connaissance des accidents essentiels à leur sujet.

54 Mais la connaissance de la substance des sujets qui, || dans ce qui précède, était connu par la définition seulement, il faut que le métaphysicien l'acquière * ici. A cette seule science reviendra de parler des deux choses.

Une objection

Cependant on peut soulever une objection sur ce point : c'est que s'il parle sur ce point par mode de définition et d'appréhension *(taṣawwur)*, de cela même en parle celui qui possède la science particulière. Et si le [métaphysicien] en parle du point de vue du jugement *(taṣdīq)* | les paroles à son sujet seront démonstratives.

Réponse à l'objection

Nous répondrons : ces choses-là qui étaient sujets dans d'autres sciences deviennent accidents dans cette science parce que ce sont des modes qui adviennent à l'existant, ce sont ses parties. Alors ce qui n'est pas démontré dans une autre science est démontré ici.

De même si on ne tient pas compte d'une autre science * et que le sujet même de cette science [i. e. de la métaphysique] soit divisé en substance | et accidents, [ceux-ci] propres à elle, alors la substance qui est le sujet d'une science donnée ou la substance « absolute », n'est plus le sujet de cette science [i. e. de la métaphysique] mais une partie de son sujet. Elle sera alors d'une certaine manière, accidentelle à la nature de son sujet qui est l'existant, — à savoir que cette substance, sans autre chose, appartient à la nature de l'existant, l'accompagnant ou étant l'existant même.

Car l'existant est une nature que l'on peut attribuer à toute chose, qu'elle soit substance ou autre chose. En effet, ce n'est pas parce qu'elle existe | qu'elle est substance ou une substance donnée ou un sujet donné comme tu l'as compris précédemment.

Malgré tout cela *, la recherche des principes de l'appréhension et de la définition n'est pas une définition ni une appréhension et la recherche des principes de la démonstration n'est pas une démonstration telle que les deux recherches soient considérées comme une seule recherche.

LIVRE II

LA SUBSTANCE - SES DIVISIONS

57 CHAPITRE PREMIER

Définition et divisions de la substance. Exposé général

Nous dirons : L'existence *(al-wujūd)* * pour une chose donnée peut être par soi *(bil-dhāt)* comme pour l'homme le fait d'être homme, | et elle peut être par accident, comme le fait pour Zayd d'être blanc. Les choses qui sont par accident ne sont pas définissables. Laissons-les pour le moment et occupons-nous de l'existant et de l'existence qui est par soi.

Substance et accident

La division la plus antérieure *(aqdam)* * des existants par soi *(al-mawjūdāt bil-dhāt)*, c'est la substance. L'existant est en effet de deux sortes :

(1) Le premier est ce qui existe dans autre chose *, — cette chose ayant la subsistance et l'espèce réalisées en elle-même, — d'une existence qui n'est pas comme l'existence d'une de ses parties *, sans que celle-ci puisse se séparer | de la chose [où elle se trouve]. C'est ce qui existe dans un sujet.

(2) Le second c'est ce qui existe sans être dans une chose de cette sorte, et dès lors il n'est dans un sujet d'aucune manière ; c'est la substance.

Si ce qu'on a signalé dans la première division, existe dans un sujet, ce sujet doit également nécessairement ressortir à une de ces descriptions. Si le sujet est une substance, alors la subsistance de l'accident est dans la substance. Si le [sujet] n'est pas substance, il
58 [devra] être également dans un sujet. Et le problème revient || à son point de départ. Or il est impossible que cela aille à l'infini comme nous le montrerons particulièrement sur ce point *.

Le dernier de la [série] sera nécessairement dans ce qui n'est pas dans un sujet. Il sera donc dans une substance. La substance sera ce qui constitue l'accident comme existant, elle-même n'étant pas constituée par l'accident. C'est donc la substance qui sera antérieure dans l'existence.

| Quant à la question * : y a-t-il un accident dans un accident, cela n'est pas niable. En effet, la vitesse est dans le mouvement, la rectitude dans la ligne, la figure plane dans la superficie. De même les accidents sont rapportés à l'unité et à la multiplicité. Or celles-ci sont, comme nous le montrerons, des accidents.

Bien qu'un accident soit dans un autre, ils sont cependant tous [les deux] ensemble dans un sujet et le sujet véritable, c'est celui qui les constitue tous les deux tandis que lui subsiste par lui-même.

| Beaucoup de ceux qui prétendent posséder la science * admettent qu'une chose soit substance et accident à la fois, par rapport à deux choses. Ils disent [par exemple] : la chaleur est un accident dans tout corps autre que le feu mais dans le feu lui-même, elle n'est pas un accident parce qu'elle se trouve en lui comme partie. De même, elle ne peut pas être écartée du feu, le feu demeurant. Par conséquent, son existence dans le feu n'est pas celle d'un accident en lui, car si son existence en lui n'est pas l'existence de l'accident, alors son existence en lui sera celle de la substance.

C'est là | une grave erreur *. Nous en avons longuement parlé au début de la logique, bien que cela ne fut pas le lieu d'en parler, mais c'est là qu'ils se sont trompés à son sujet.

Différence entre le réceptacle et le sujet

59 || Nous dirons * : on a vu précédemment qu'entre le réceptable *(al-maḥall)* et le sujet *(al-mawḍū')*, il y a une différence. Par sujet on entend ce qui par lui-même *(bi-nafsihi)* et par sa spécification est devenu subsistant : puis est cause qu'autre chose subsiste en lui non comme une partie de lui. Tandis que le réceptable, c'est toute chose [telle que si y] vient *(yaḥullu)* autre chose, elle devient, par cette dernière, dans un certain état.

Il s'en faut de peu que cette chose * existe dans un réceptable sans que ce réceptacle devienne par lui-même une espèce subsistante complète | en acte. Bien plus, [le réceptacle] n'obtient sa subsistance que par ce qui vient en lui, seul ou avec quelque chose d'autre ou plusieurs autres choses qui se sont réunies ; elles ont alors fait exister la chose en acte ou elles l'ont fait devenir une espèce déterminée.

Ce qui vient dans ce réceptacle est nécessairement existant non dans un sujet. Et cela parce qu'il n'est pas vrai de dire [de lui] « qu'il est dans une chose » que lorsqu'il est comme étant dans l'ensemble ou dans le réceptacle, car il est dans l'ensemble comme une partie.

Or le sujet est ce en quoi se trouve la chose mais non comme une de ses parties. | Et dans le réceptacle la chose n'est pas comme une chose qui s'est réalisée dans une autre, cette dernière subsistant en acte comme une espèce, puis l'inhérent *(al-ḥāll)* demeurant en elle. [Non], ce réceptable nous l'avons fait seulement subsister en acte parce qu'il fait subsister ce qui vient en lui, et nous avons fait que sa spécificité s'achève seulement si elle se réalise ou devient spécificité pour lui, — dans le cas où il s'agit d'une espèce qui n'existe ou ne

se réalise comme espèce que par la réunion de choses dont l'ensemble constitue cette espèce.

Il est donc clair que certaines [choses] qui sont dans le réceptacle ne sont pas dans un sujet. Quant à établir l'existence de la chose qui se trouve dans un réceptacle sans être dans un sujet, cela nous le ferons sous peu.

Quant nous l'établirons, [nous verrons] que c'est la chose à laquelle nous donnons en propre, en un endroit pareil, le nom de forme bien que nous appelions également autre chose qu'elle « forme » par analogie *(bishtirāki l-ism)*.

Si ce qui existe non dans un sujet est appelé substance, alors la forme également est substance. Quant au réceptacle qui ne se trouve
60 || pas dans un autre réceptable, nécessairement il ne se trouve pas dans un sujet parce que tout existant dans un sujet existe dans un réceptacle mais non réciproquement. Aussi le réceptacle véritable est-il également substance et ce groupement *(al-mujtama')* est également substance.

| Tu as appris * en [étudiant] les propriétés du nécessairement existant que le nécessairement existant ne peut être qu'unique et que ce qui a des parties ou ce qui a une existence équivalente à la sienne *(al-mukāfi' li-wujūdihi)* n'est pas le nécessairement existant.

De là on sait que ce composé et toutes ces parties, en eux-mêmes, sont possiblement existants et qu'ils ont nécessairement une cause qui nécessite leur existence.

Divisions de la substance

Nous dirons donc premièrement que toute substance est soit un corps, soit un non-corps. | Si elle n'est pas un corps, elle sera alors ou bien une partie du corps ou bien elle ne le sera pas mais sera entièrement séparée des corps.

Si elle est partie d'un corps, ce sera ou sa forme ou sa matière. Si elle est séparée, n'étant pas partie du corps, ou bien elle aura une connection *('alāqa)* de direction à l'égard des corps par la motion et alors on l'appelle âme ou bien elle est exempte des matières à tous points de vue. Elle est alors appelée intelligence. Nous allons établir l'existence de chacune de ces parties.

61 ## Chapitre deuxième

De l'exacte détermination *(taḥqīq)* de la substance corporelle : De quoi elle se compose

Le premier [des problèmes que nous ayons à résoudre], c'est la connaissance du corps et l'exacte détermination de sa quiddité.

| Quant à montrer que le corps est une substance une, continue *(muttaṣil)* et non composée de parties indivisibles, nous avons fini de le faire.

Le corps est-il une substance longue, large et profonde ?

En ce qui concerne son exacte détermination et sa définition on a l'habitude de dire que le corps est une substance longue, large et profonde. Nous devons voir comment il en est ainsi. Mais chacun des termes de longueur, largeur et profondeur comporte des significations différentes *.

Quelquefois on parle de longueur au sujet de la ligne quelle qu'elle soit. D'autres fois, on appelle longueur la plus grande en mesure des deux lignes enveloppant une surface ; | d'autres fois, on appelle longueur la plus grande des dimensions différentes étendues qui se coupent quelles qu'elles soient, ligne ou non ligne. Enfin, on appelle longueur, la distance qui est supposée être entre la tête et son opposé soit le pied [de l'homme] ou de l'animal.

Quant à la largeur on la dit de la surface elle-même. On la dit également de la plus petite mesure des deux dimensions *. On la dit [enfin] de la dimension qui joint la droite et la gauche.

La profondeur se dit de ce qui est comme la distance qui joint les deux surfaces. Quand on la prend de son commencement d'en haut | jusqu'à son commencement d'en bas, elle est appelée épaisseur *(simkun)*.

Le corps n'a pas nécessairement une ligne en acte

Ce sont là les divers aspects connus à ce sujet. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans tout corps une ligne en acte, car la sphère n'a absolument aucune ligne en acte : on ne peut désigner d'axe

en elle que si elle se meut. Or il n'est pas de la condition de la sphère
62 pour || qu'elle soit un corps qu'elle soit en mouvement de sorte qu'y apparaisse un axe ou une autre ligne. Elle est réalisée comme corps quand se réalise ce qui assure la corporéité ; le mouvement lui advient ensuite ou lui est concomitant.

Ni une surface

De même, il n'est pas nécessaire pour le corps en tant que corps qu'il y ait en lui une surface : cela n'est nécessaire pour lui que s'il est fini. Or il n'est pas nécessaire pour qu'il se réalise comme corps et pour que nous le connaissions comme corps | qu'il soit fini, car la finitude est accident concomitant pour lui. Aussi n'est-il pas nécessaire de se l'imaginer pour le corps quand on imagine le corps. Celui qui se représente un corps non fini ne se représente pas un corps un non-corps ; et il ne se représente la non-finitude qu'en se représentant un corps. Mais il ne s'est pas trompé dans l'appréhension de ses deux [éléments] simples, qui sont le sujet et le prédicat.

De plus, s'il était nécessaire pour que le corps soit corps qu'il eût des surfaces, cela pourrait être un corps | enveloppé par une seule surface, et c'est la sphère. Ce n'est pas non plus une condition du corps pour être corps d'avoir des dimensions inégales *(mutafāḍila)* car le cube également est un corps bien qu'il soit entouré de six limites *(ḥudūd)*. Malgré cela il n'y a pas en lui des dimensions inégales pour qu'il y ait longueur, largeur et profondeur selon une [de leurs] acceptions.

Également le fait qu'il soit corps n'entraîne pas qu'il soit posé sous le ciel de sorte que lui adviennent | des directions à cause des directions du monde et qu'il ait longueur, largeur et profondeur selon une autre acception, bien qu'il faille qu'il soit ou bien un ciel ou dans un ciel.

63 || Il appert de cela qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans le corps trois dimensions en acte, — au sens indiqués des trois dimensions, — pour qu'il soit corps en acte.

Le corps est une substance dans laquelle on peut supposer trois dimensions

S'il en est ainsi, comment pouvons-nous nous obliger à supposer trois dimensions en acte existant dans le corps pour qu'il soit corps ? Mais le sens de cette définition descriptive | du corps, c'est la substance dans laquelle tu peux supposer une dimension, commençant par où tu veux. Ce commencement sera la longueur. Puis tu peux supposer une autre dimension coupant cette dimension à angle droit. Cette deuxième dimension sera la largeur. Et tu peux supposer en lui une troisième dimension coupant les deux dimensions à angles droits, les trois se rencontrant en un même endroit. Tu ne peux pas supposer une dimension perpendiculaire de cette manière autre que ces trois.

| Et parce que le corps est de cette manière, voilà pourquoi on dit que le corps est long, large et profond comme on dit que le corps c'est ce qui est divisé *(munqasim)* * dans toutes les dimensions, cela

ne veut pas dire qu'il est divisé définitivement *(mafrūgh 'anhu)* en acte mais qu'il lui appartient de pouvoir être l'objet de cette division.

C'est de cette manière qu'il faut définir le corps : c'est la substance de ce dont la forme est telle : par elle il est ce qu'il est.

Les dimensions, les figures, les situs ne sont pas constitutifs du corps mais suivent sa substance

Toutes les dimensions qui, en lui, sont supposées être entre ses extrémités, ses extrémités également, ses figures, ses situs | ne sont pas constitutives pour lui, mais suivent *(tābi'a)* sa substance. Quelquefois certaines d'entre elles sont concomitantes à certains corps ou même toutes, quelquefois aucune de ces dimensions n'est concomitante à certains corps.

64 || Si tu prends [par exemple], de la cire *, que tu lui donnes une figure *(shakl)* à laquelle on suppose des dimensions en acte entre ses extrémités nombrées, mesurées, déterminées, puis tu changes cette figure, il ne restera rien d'elle en acte, individuellement un, ayant ce [même] terme et cette [même] mesure, mais il se produira d'autres dimensions, différentes numériquement de celles-ci. Ce sont ces dimensions qui ressortissent à la quantité.

| S'il arrive qu'il y ait un corps comme la sphère du ciel par exemple qui nécessairement est accompagné des dimensions d'une seule manière *, cela n'a pas lieu pour lui en tant qu'il est corps mais à cause d'une autre nature qui conserve ses perfections secondes.

La corporéité est la forme de la continuité

Par conséquent, la corporéité * en vérité est la forme de continuité *(ṣurat al-ittiṣāl)* apte à recevoir ce que nous avons dit : la supposition de trois dimensions.

Cette « notion » est autre que la mesure, autre aussi que la corporéité mathématique, car ce corps en tant qu'il a cette forme n'est pas différent d'un autre corps, en tant qu'il serait plus grand ou plus petit, et il ne lui est pas comparable, en tant qu'il lui serait égal, nombré par lui, | et le nombrant ou associé ou différent. Cela n'a lieu pour lui qu'en tant qu'il est mesuré *(muqaddar)* et en tant qu'une de ses parties le nombre.

Cette considération est pour lui autre que la considération de la corporéité que nous avons mentionnée. Ces choses là nous te les avons expliquées d'une manière simple dans un autre lieu : il te faut y recourir *.

Et c'est pourquoi lorsqu'un corps donné se détend et se condense * par la chaleur et le froid, la mesure de sa corporéité devient différente tandis que sa corporéité, — dont nous avons parlé, — ne devient pas différente, ne change pas. Le corps naturel | est une substance de cette manière.

Corps naturel et corps mathématique

Quant à notre expression « le corps mathématique » * ou bien on entend par là la forme [du corps physique] en tant qu'il est déterminé, mesuré, considéré dans l'âme, non dans l'existence

ou bien on entend par là une mesure donnée, continue également, ayant cette qualité en tant qu'elle a une continuité déterminée, mesurée, que ce soit dans une âme || ou dans une matière. 65

Par conséquent, le corps mathématique en lui-même est comme accidentel à ce corps que nous avons montré. La surface est son terme, et la ligne le terme de son terme. Nous expliquerons plus loin ces choses et nous examinerons comment elles peuvent posséder la continuité et comment le corps naturel peut la posséder.

Réfutation de l'atomisme

Nous dirons d'abord qu'il est de la nature des corps d'être divisibles *. Il ne suffit pas pour l'établir | des observations sensibles. En effet, quelqu'un pourrait dire : aucun des corps sensibles n'est purement « un » corps car ils sont composés de corps. Et les unités corporelles ne sont pas sensibles et sont indivisibles à quelque point de vue que l'on se place.

Nous avons déjà réfuté cette [opinion] dans les démonstrations de la physique, surtout celle de l'opinion la plus facile à détruire * : celle qui affirme que [les unités corporelles] sont diverses par les figures. Si quelqu'un affirme que leurs natures | et leurs figures sont semblables *(mutashākila)* alors il faut que nous réfutions sa doctrine *(madhhabahu)* et son opinion *(ra'yahu)* de cette manière.

Nous dirons donc : [si l'adversaire] pose que le plus petit des corps n'est divisible ni en puissance ni en acte comme s'il était tout à fait comme le point, alors le cas de ce corpuscule serait nécessairement comme le cas du point : à partir de lui il est impossible de composer un corps sensible. S'il n'est pas tel mais qu'on puisse supposer * en lui une partie distincte d'une autre, cependant la section qui séparerait les deux parties que l'on peut supposer en lui, n'imprimerait pas | de représentation sensible *(tawahhuman)*.

Nous dirons : L'état de ce qui est entre une division et une autre est différent de l'état de ce qui est entre une partie et une autre en ce que les deux parties ne se soudent pas et que les deux divisions ne se séparent pas. Alors de deux choses l'une : cette [différence] ou
66 bien est due à la nature de || la chose et à sa substance, ou bien à une cause extrinsèque à la nature et à la substance.

Si c'est une cause extrinsèque à la nature et à la substance, ce sera soit une cause par laquelle se constituent la nature et la substance en acte, comme la forme pour la première et le réceptacle pour l'accident, ou une cause qui n'est pas constitutive. Si c'est une cause qui n'est pas constitutive, il est possible du point de vue de la nature et de la substance qu'il y ait entre elles conjonction après séparation | et séparation après conjonction. Alors cette nature corporelle sera, eu égard à elle-même, capable de recevoir la division. Si elle ne se divise pas, c'est seulement pour une cause extrinsèque. Ce développement suffira pour notre propos.

Mais si cette cause est constitutive pour chacune des parties, soit d'une constitution entrant dans sa nature et sa quiddité, ou d'une constitution [entrant] dans son existence en acte et n'entrant pas

dans sa quiddité, y étant différente, alors il arrivera premièrement que ces corps seront des substances différentes. Or ces [auteurs] ne soutiennent pas cela.

Et il en résultera deuxièmement que cela ne sera pas impossible | à la nature de la corporéité qu'elles ont. En effet, cela ne lui est impossible que du point de vue de la forme de son espèce. Or nous ne disons pas que cela soit impossible. Il est possible en effet que quelque chose accompagne la corporéité qui rende le corps subsistant comme espèce, n'admettant pas la division ni la liaison avec un autre. C'est ce que nous disons du ciel *.

Ce qui est exigé ici, c'est que la nature de corporéité ne s'oppose pas à cela en tant que nature de corporéité.

| Nous dirons donc d'abord que nous avons précisé que la corporéité en tant que telle n'est pas non réceptrice de la division, car dans toute nature corporelle il y a possibilité de division. Nous avons montré qu'il ressort de cela que la forme du corps *(ṣūrat al-jism)* et les dimensions existent dans une chose et cela parce que ces dimensions sont les continuités *(ittiṣālāt)* elles-mêmes ou quelque chose qui arrive accidentellement à la continuité, comme nous l'établirons,
67 et non pas des choses auxquelles arrive accidentellement || la continuité.

Aussi le mot de « dimensions » *(ab'ād)* désigne-t-il les quantités elles-mêmes, non les choses auxquelles la continuité est advenue.

Il est impossible que la chose qui est la continuité elle-même ou le continu par essence, demeure elle-même alors que la continuité cesse. Toute continuité de dimension *, si elle est rompue, cette dimension cesse et il se produit deux autres dimensions.

De même s'il se produit une continuité, je veux dire la continuité au sens | de différence *(faṣl)* non [au sens] d'accident, — nous avons montré cela ailleurs *, — il se produit une autre dimension et ce qui était propre à chacun d'eux est détruit.

Par conséquent, dans le corps, il y a quelque chose qui est sujet * pour la continuité, la discontinuité et pour les dimensions déterminées qui adviennent à la continuité.

De plus, le corps en tant que corps ayant la forme de corporéité, est une chose en acte. Mais en tant qu'il est disposé à quelque disposition que ce soit, il est en puissance. Or la chose | en tant qu'elle est en puissance ne peut pas être une chose, qui, en tant qu'elle est en acte, est une autre chose. Par conséquent, la puissance vient au corps non en tant qu'il a l'acte. Aussi la forme du corps accompagne-t-elle autre chose différente de lui en tant qu'il est forme. Ainsi le corps sera une substance composée de quelque chose d'où il tire la puissance et d'une autre chose d'où il tire l'acte.

Ce dont il tire l'acte, c'est sa forme ; ce dont il tire la puissance c'est la matière et c'est la matière première *.

Précisions sur la matière

Peut-être quelqu'un posera-t-il une question en disant : la *hylè* est également composée parce qu'en elle-même elle est | *hylè* et substance en acte. Elle est également « disposée ».

Nous répondrons : que la substance de la *hylè* et le fait qu'elle soit en acte « hyle » n'est pas autre chose que le fait d'être une substance préparée à telle chose. Et la substantialité qu'elle a ne la
68 rend pas en acte une chose parmi les choses || mais la dispose à ce qu'elle soit en acte quelque chose par la forme. Sa substantialité ne veut rien dire d'autre [que ceci] : elle est quelque chose qui n'est pas dans un sujet. Ce qui est affirmé ici, c'est qu'elle est quelque chose, mais qu'elle ne soit pas dans un sujet c'est une négation. Du fait « qu'elle soit quelque chose », il ne découle pas nécessairement qu'elle soit quelque chose de « désigné » en acte, parce que cela est général. Or la chose qui est en acte ne devient quelque chose par quelque chose de général que si elle a une différence qui lui est propre. | Sa différence, c'est qu'elle est « disposée » pour toute chose. Et la forme qu'on lui suppose, c'est qu'elle soit disposée, réceptive.

Par conséquent, il n'y a pas ici une nature *(ḥaqiqa)* pour la matière par laquelle elle serait en acte et une autre nature [par laquelle] elle serait en puissance, — à moins qu'il ne lui advienne une nature du dehors par laquelle elle devient en acte. Par conséquent en elle-même et par rapport à sa propre existence, elle est puissance. Cette nature [extrinsèque], c'est la forme. Le rapport de la *hylè* à ces deux « notions » ressemble plus au rapport du simple à ce qui est genre et différence, qu'au rapport du composé | à ce qui est matière et forme.

La forme de la corporéité a besoin d'une matière

Il appert de cela que la forme de corporéité en tant que forme de corporéité a besoin d'une matière : *(mādda)*. Et parce que la nature de la forme corporelle en elle-même en tant que forme corporelle n'a pas de diversité, elle est une nature une, simple ; il n'est pas possible qu'elle se spécifie par des différences qui entreraient en elle en tant qu'elle est corporelle. Si les différences entraient en elle, ce seraient des choses *(umūr)* qui s'ajouteraient à elle du dehors, ce serait aussi une des formes associées *(al-muqārina)* à la matière *(mādda)*. Et leur statut par rapport à elle ne serait pas le statut des différences | véritables.

La preuve en est que la corporéité *, si elle est différence de l'autre corporéité, ce serait parce que celle-ci serait chaude et celle-ci froide ou que celle-ci a une nature céleste, celle-là une nature ter-
69 restre. Ce n'est pas comme || la mesure qui n'est en elle-même quelque chose de réalisé *(muḥaṣṣal)* que si elle est spécifiée en étant une ligne, une surface ou un corps, — ou comme le nombre qui n'est quelque chose de réalisé *(muḥaṣṣal)* que s'il est spécifié en étant deux, trois ou quatre.

De plus si [le mesuré ou le nombre] se réalise, cette réalisation n'aura pas lieu par une addition extrinsèque de sorte que la nature corporelle serait comme la mensurabilité ou la numéralité ayant au-dessous d'elle une nature existante désignée à laquelle s'ajouterait une | autre nature qui la spécifie, mais la nature même de la qualité

est la numéralité qui s'attribue à la dualité et s'approprie à elle ; la longueur *(al-ṭūliyya)* elle-même est la mensurabilité qui s'attribue à elle et s'approprie à elle.

La corporéité comme forme et non comme genre

Mais il n'en est pas de même ici, car si on ajoute à la corporéité une autre forme, cette forme que l'on croit être une différence par son association avec la corporéité ne sera pas une corporéité, mais la corporéité sera l'un des deux [éléments], existant en elle-même, réalisée. Car nous entendons ici par corporéité celle qui est | comme la forme non celle qui est comme le genre. Tu as appris la différence entre les deux dans le *Livre de la Démonstration* *.

Tu en auras ici une explication plus claire et plus développée *(idāḥ wa bayān)*.

Tu te seras rendu compte, d'après ce qui t'a été expliqué de la différence qu'il y a entre les deux. Quant à ce ce qui est comme la mesure, ses espèces peuvent se diversifier par des choses qui sont à elles, en elles-mêmes. Pour la mesure absolue *(al-miqdār al-muṭlaq)*, elle n'a pas en elle-même quelque chose d'elles parce que pour la mesure absolue il ne se réalise d'essence *(dhāt)* stable que lorsqu'elle est ligne ou surface. Si elle devient ligne ou surface, la ligne peut trouver en elle-même de quoi se diversifier | de la surface par une différence, qui fait que la nature quantitative *(al-ṭabī'a al-miqdāriyya)* soit ligne ou surface.

70 || Mais la corporéité dont nous parlons est, en elle-même, une nature réalisée *(muḥaṣṣala)* : sa spécification ne se réalise pas par quelque chose qui s'ajoute à elle, de sorte que [même] si nous pensions qu'il ne s'est pas ajouté à la corporéité une « notion », mais qu'elle n'est [que] corporéité, il ne serait possible que soient réalisées dans notre âme qu'une matière et une continuité seulement.

De même, si nous affirmons [qu'il y a] avec la continuité autre chose, ce n'est pas parce que la continuité elle-même ne se réalise pour nous que par relation et association à cette chose, | mais parce que d'autres raisons montrent que la continuité à elle seule n'existe pas en acte. Car le fait que la chose n'est pas existante en acte ne signifie pas que sa nature n'est pas « réalisée ». En effet, la blancheur et la noirceur ont chacune une nature « réalisée », d'intention appropriée et cette appropration est la plus parfaite quand elle est par soi. Ensuite elles ne peuvent exister en acte que dans une matière.

La mesure

Tandis que pour la mesure absolue, il lui est impossible de devenir une nature désignée *(mushārun ilayha)* sans qu'elle devienne | nécessairement ligne ou surface pour qu'il lui soit possible d'exister. Non pas qu'il soit possible que la nature existe comme mesure puis qu'il suive qu'elle soit ligne ou surface pour ce motif *('ala sabīl)* que c'est là quelque chose sans laquelle le genre *(al-amr)* ne peut exister en acte, bien que son

essence soit déjà « réalisée ». Cela n'est pas ainsi, mais on se représente la corporéité comme existant par les causes par lesquelles et en lesquelles elle se trouve. Elle est corporéité seulement sans addition *.

La mesure ne peut pas être représentée | comme existant par les causes par lesquelles et dans lesquelles elle se trouve, étant mesure seulement, sans addition. Cette mesure, par elle-même, a besoin de différences pour exister comme chose « réalisée ». Ces différences
71 sont essentielles pour elle sans cependant l'obliger || à devenir à cause de leur présence autre chose que la mesure. Alors il est possible qu'une mesure soit différente d'une autre en quelque chose qui lui est essentiel.

Quant à la forme de corporéité, en tant que corporéité, elle est une nature une, simple, « réalisée », ne comportant pas de diversité. Une pure forme corporelle n'est pas différente d'une pure forme corporelle par une différence | entrant dans la corporéité. Ce qui la suit ne la suit qu'en tant que chose extérieure à sa nature. Il n'est donc pas possible qu'une corporéité ait besoin de matière et qu'une [autre] corporéité n'ait pas besoin de matière. Les conséquences extrinsèques ne la dispensent d'aucune façon d'avoir besoin de la matière parce que le besoin de la matière n'appartient qu'à la corporéité et à tout ce qui est doté de matière, pour lui-même *, et pour la corporéité en tant que corporéité et non en tant que corporéité avec conséquence.

| Il appert donc que les corps sont composés de matière et de forme.

72 CHAPITRE TROISIÈME

Que la matière corporelle ne se dévêt pas de la forme

Matière et forme

Nous dirons maintenant que cette matière corporelle, il est impossible qu'elle existe en acte, dévêtue | de la forme. Ce qui expliquera cela d'une manière rapide, c'est ce que nous avons montré [à savoir] que dans toute existence *(wujūd)*, il existe une chose en acte réalisé *(muḥaṣṣal)*, subsistant *(qā'im)* et également une disposition à recevoir autre chose. Cette existence est composée de matière et de forme, la matière dernière * n'étant pas composée de matière et de forme.

Preuve par le situs et le lieu

De plus si elle se sépare de la forme corporelle, il faut ou bien qu'elle ait un situs *(waḍ')* et un lieu *(ḥayyiz)* dans l'existence qu'elle a alors, ou bien non. Si elle a un situs et un lieu et qu'elle puisse | être divisée, elle est nécessairement douée de mesure. Or on a supposé qu'elle n'avait pas de mesure. Et s'il n'est pas possible qu'elle se divise et qu'elle ait un situs, alors elle est nécessairement un point. Une ligne peut se terminer à elle. [Or] il n'est pas possible que [le point] soit une essence singulière et terminée * comme tu l'as appris en divers endroits.

Si cette substance n'a pas de situs et n'a pas de désignation mais qu'elle est comme les substances intelligibles, il faut ou bien que vienne *(yaḥullu)* en elle la dimension réalisée en sa totalité *(bi-usrihi)* en une fois ou bien qu'elle se meuve vers | la perfection de sa mesure en un mouvement continu *('ala l-ittiṣāl)*.

Si la mesure vient en elle en une seule fois et qu'elle se réalise nécessairement avec sa mensuration dans un lieu particulier, alors la mesure lui serait advenue particularisée par un lieu, autrement il n'y
73 aurait pas || de lieu plus privilégié qu'une autre à son égard. La mesure lui est advenue là où elle s'est ajoutée à elle. Par conséquent, elle lui est nécessairement advenue alors qu'elle était dans le lieu où elle était.

Cette substance serait donc localisée bien que n'étant peut-être * pas sensible. Or on a supposé qu'elle n'était pas du tout localisée. Ce qui est contradictoire.

De plus, il n'est pas possible que la localisation lui soit advenue * en une seule fois par la réception de la mesure, car si la mesure | lui arrive et qu'elle ne soit pas dans un lieu, la mesure l'accompagnerait non dans un lieu et elle ne la rencontrerait pas dans un lieu déterminé parmi les lieux qui sont possibles pour elle. Alors ou bien elle n'aurait pas de lieu, ce qui est impossible ou bien elle serait dans tout lieu qu'il lui est possible d'avoir sans appropriation pour l'un [plutôt qu'un autre]. Ce qui est [également] impossible.

Exemple de l'argile

Cela apparaîtra d'une façon plus claire si nous supposons la matière d'une argile * déterminée qui s'est dépouillée puis qu'il lui advienne la forme de cette argile. Il n'est pas possible que la [forme] vienne à elle [à la matière], elle n'étant pas dans un lieu. Et il n'est pas possible | que cette argile se réalise dans chaque lieu qui soit en puissance un lieu naturel pour elle. Car « l'argiléité » ne la fait pas occuper tout lieu de son espèce et ne la rend pas plus privilégiée à l'égard d'une direction de son lieu qu'à une autre. Il n'est possible qu'elle existe que dans une direction propre de l'ensemble de la totalité du lieu.

Nécessité d'un appropriateur

Il n'est pas possible non plus qu'elle se réalise dans une direction propre sans qu'un état l'approprie à elle [i. e. approprie l'argile au lieu], car il n'y a là qu'association d'une forme et d'une matière. Cette réalisation est possible en commun à l'égard de n'importe quelle direction | naturelle des parties de la terre. Or tu as appris qu'une telle réalisation dans une direction du lieu, quand elle se réalise, n'a lieu que par ce qu'il tombe près de lui, par la contrainte d'un « cogcant » *
74 qui approprie cette proximité à se diriger || vers ce lieu même par un mouvement rectiligne ou bien parce qu'il a commencé à être là originairement et par cette proximité ou bien qu'il soit tombé là par un transporteur qui l'y a transporté, il y a eu appropriation *.

La matière dans l'argile ne devient pas propre après le dépouillement *. De plus la forme de l'argile ne se trouve dans une direction que lorsqu'elle a un rapport avec cette direction, à cause de ce rapport, non par le fait même qu'elle est *hylè* d'abord ; | et ce n'est pas du fait même qu'elle a acquis la forme en second lieu, qu'elle s'est appropriée à elle [i. e. la direction]. Et ce rapport est un certain situs.

Il en est de même si sa réception de la mesure, en son entier, n'a pas lieu en une fois mais d'une façon progressive *('ala inbisāṭ)*. En effet, tout ce qui est susceptible de s'étendre *(yanbasiṭu)* a des directions et tout ce qui a des directions a un situs. Cette substance aura donc un situs et un lieu. Or on a dit qu'elle n'a ni situs ni lieu. Ce qui est contradictoire.

Ce qui a conduit nécessairement à cela c'est notre hypothèse que (la *hylè*) se sépare de la forme corporelle. Il est donc impossible

| qu'elle existe en acte si ce n'est constituée par la forme corporelle. Comment en effet une essence sans lieu, ni en acte ni en puissance, recevrait-elle la quantité ?

Il appert donc que la matière ne reste pas séparée.*

La matière n'a pas d'existence propre

De même, il faut ou bien que son existence soit l'existence d'un « récepteur » et alors elle est toujours « recevant » quelque chose, ne se dénudant pas de sa réceptivité à son égard ou bien qu'elle ait une existence propre, subsistante | et puis il lui arrive qu'elle « reçoive » et alors dans son existence propre, subsistante, elle ne serait pas douée de
75 quantité *(kamm)* ni de lieu ||. Alors la mesure corporelle, c'est cela qui lui adviendrait et qui rendrait son essence telle qu'elle ait, en puissance, des parties après qu'à son essence, il ait été donné de constituer une substance en elle-même n'ayant ni lieu ni quantité ni réception de division.

Mais si son existence propre, qui la constitue, ne se conserve pas du tout lors de la multiplication, alors ce qui est constitué comme n'ayant pas de lieu, et ne se divisant ni par l'imagination ni par supposition*, il lui arriverait que soit écarté | de lui ce qui le constitue en acte, à cause de l'arrivée d'un accident en lui. Et si cette unité* n'est pas [due] à ce par quoi est constituée la *hylè* mais à autre chose et que ce que nous avons supposé être une existence propre à elle n'est pas une existence propre à elle constituante, alors il y aura pour la matière une forme accidentelle par laquelle elle sera une en puissance et en acte ; et une autre forme accidentelle par laquelle elle sera non-une en puissance et en acte. Il y aura entre les deux quelque chose de commun, qui peut recevoir les deux choses. Il peut | parfois exister sans avoir le pouvoir de se diviser et quelquefois il a le pouvoir de se diviser, je veux dire le pouvoir prochain* qui ne comporte pas d'intermédiaire.

Supposition

Supposons maintenant que cette substance soit devenue en acte deux [choses], et que chacune d'elles n'est pas numériquement l'autre et que son statut est d'être séparé de la forme corporelle ; que chacune des deux se sépare de la forme corporelle : chacune d'elles sera une substance une, en puissance et en acte.

| Supposons [maintenent] que [cette substance] même ne se soit pas divisée et que simplement la forme corporelle lui ait été enlevée afin qu'elle reste une substance une en puissance et en acte. Il faudra alors ou bien que cela-même qui est resté une substance sans qu'il soit corps, soit en lui-même semblable à ce qui est comme sa partie qui est restée aussi dépouillée ; ou bien qu'elle en diffère.

76 || Si elle en diffère, il faut ou bien que ce soit parce que celle-ci est demeurée et celle-là a disparu, ou inversement, ou que les deux soient demeurées, — mais celle-ci est particularisée par une qualité ou une forme qui n'existe que pour celle-ci — ou bien qu'elles diffèrent par l'inégalité *(al-tafāwut)* après l'accord dans la mesure, la quantité, la qualité ou autre chose.

Si l'une demeure et que l'autre disparaît, la nature étant une, semblable *(mutashābiha)*, et que ce qui fait disparaître l'une d'elles | c'est la disparition de la forme corporelle, alors il faut que l'autre elle-même soit annihilée.

Si, par contre, l'une est particularisée par une qualité, et que la nature est une et que le seul état qui se soit produit, c'est la séparation de la forme corporelle et qu'il ne se produise avec cet état que ce qui suit à cet état, alors il faut que l'état de l'autre soit pareil.

Si l'on dit : « Les deux premières, bien qu'elles soient deux sont unies ; elles sont donc devenues un », nous répondrons : il est impossible | que deux substances s'unissent, parce que si elles s'unissent et que chacune d'elles existe, alors elles sont deux, non une. Si elles s'unissent et que l'une des deux est inexistante, l'autre existante, comment l'inexistante s'unirait-elle avec l'existante ?

Si toutes les deux disparaissent par l'union et qu'il se produise une troisième chose à partir d'elles, alors elles ne seront plus unies mais annihilées. Entre elles et le troisième il y a une matière commune. Or nous parlons de la matière même non de quelque chose ayant une matière.

Si elles se diversifiaient par l'inégalité *(al-tafāwut)* dans la mesure ou autre chose, il faudrait qu'elles aient, — n'ayant pas | de forme corporelle, — une forme relevant de la mesure *(ṣūra miqdāriyya)*. Ce qui est absurde.

Si elles ne se diversifiaient d'aucune manière, alors le statut de la chose lorsque ne se séparerait d'elle ce qui n'est pas elle, sera le même que celui de la chose elle-même, lorsque ce qui n'est pas elle se
77 sépare d'elle : son statut avec autrui et son statut || seule et de toutes manières seraient identiquement les mêmes. Ce qui est contradictoire. Je veux dire que le statut d'une partie du sujet et le statut du tout soit le même à tous points de vue ; je veux dire [encore], que [ce serait comme] si la chose ne diminuait pas du fait qu'on prend d'elle quelque chose, comme si on ne prenait rien d'elle et que son statut quand on ne lui ajoute rien est le même que lorsqu'on lui ajoute quelque chose.

Résumé

| En bref, toute chose peut, à un moment donné, devenir deux, car dans sa propre nature, il y a une disposition à la division qui ne peut pas se séparer d'elle. Parfois il y a un empêchement accidentel autre que la disposition *(istiʿdād)* de l'essence. Et cette disposition est impossible sans que la mesure accompagne l'essence.

Il reste que la matière ne se dénude pas de la forme corporelle. Et parce que cette substance n'est devenue une quantité que par une mesure qui y inhère, alors elle n'est pas quantité par elle-même ; Il n'est donc pas nécessaire que son essence soit appropriée à recevoir une dimension | plutôt qu'une autre et une mesure plutôt qu'une autre, même si la forme corporelle est une et que le rapport de ce qui est non divisé, ni quantifié en lui-même mais qui ne se divise et ne se quantifie que par un autre, — à n'importe quelle mesure pouvant

exister, — est le même. Sinon elle aurait une mesure en elle-même qui serait adéquate à ce qui lui est égal, mais non à ce qui la dépasse.

Matière et quantité

Il appert clairement de cela que la matière peut diminuer par condensation et augmenter par dilatation. | Cela est perceptible par les sens *(mahsūs)*. Mais il faut que la désignation de la mesure assignée à la
78 matière soit par une cause qui fasse exister cette || mesure.

Cette cause doit être ou bien une des formes et des accidents qui seraient dans la matière ou une cause extrinsèque.

Si c'est une cause extrinsèque, alors ou bien elle produit cette mesure mesurée * par l'intermédiaire d'une autre chose ou à cause d'une disposition propre, alors le statut de cela et le statut de la première division seront pareils. Cela vient de ce que les corps, étant donné la diversité de leurs états, ont | des mesures diverses. Ou bien l'acquisition ne serait pas à cause de cela et par son intermédiaire. Alors les corps auraient le même droit à la quantité et aurait le même volume. Ce qui est faux.

Et même avec cela, il n'est pas nécessaire * que, de cette cause il émane un volume *(ḥajm)* déterminé plutôt qu'un autre. Sauf pour une [raison]. Par cette [raison] j'entends une condition qui s'ajoute à la matière qui la rend apte à recevoir la mesure déterminée non pas du fait même qu'elle est matière ni non plus parce qu'elle est matière ayant un « formateur » par la quantité. Mais il y aura pour la matière | quelque chose qui sera un motif permettant au formateur de la former avec le volume et cette mesure.

Il est possible qu'elle diffère spécifiquement, absolument, et il est possible qu'elle diffère par le plus fort et le moins fort non par l'espèce, absolument, bien que le plus ou moins fort se rapproche de la diversité spécifique. Mais entre la diversité spécifique absolument et la diversité du plus fort et du plus faible, il y a une diversité connue chez ceux qui réfléchissent. On voit donc que la *ulè* peut se préparer en elle-même * à des mesures différentes. Cela aussi est un principe pour la Physique.

| De même tout corps a, en propre, nécessairement, un lieu *(ḥayyiz)* donné. Il n'a pas ce lieu en tant qu'il est corps autrement tout corps l'aurait. Par conséquent nécessairement celui-ci lui est propre à cause d'une forme donnée, en lui-même. Cela est clair.
79 En effet ou bien il n'est pas apte aux figures *(tashkīlāt)* || et aux subdivisions, alors il devient tel par un forme donnée parce que, en tant que corps, il est apte à recevoir cela. Ou bien il les reçoit avec facilité ou difficulté. De toute façon, il a une des formes mentionnées dans la Physique.

Par conséquent la matière corporelle ne se trouve pas séparée de la forme. Elle n'est constituée en acte que par la forme.

Si donc la matière est dépouillée par l'imagination, | il aura été fait à son égard ce qui ne subsiste pas avec [cette opération] dans la réalité.

80

CHAPITRE QUATRIÈME

Priorité de la forme sur la matière dans l'ordre de l'existence

Entre la matière et la forme, il n'y a pas un lien de relation

Il a été montré que la matière corporelle n'est constituée en acte que par l'existence *(wujūd)* de la forme. De même, | la forme matérielle n'existe pas séparée de la matière. Il faut donc ou bien [sic] * qu'il y ait entre elles le rapport de la relation *('alāqat al-muḍāf)* : on ne conçoit la quiddité de l'un que dite * par rapport à l'autre.

Il n'en est pas ainsi : nous concevons beaucoup de formes corporelles et nous avons besoin de sérieux efforts pour établir qu'elles ont de la matière. De même, cette matière, nous la concevons comme la substance disposée, mais ce que nous apprenons à partir de cela, — à savoir que ce à quoi elle se dispose doit avoir en lui quelque chose d'elle en acte, | — [nous ne l'apprenons] que par recherche et réflexion.

Certes elle est, en tant que préparée, en relation avec ce à quoi elle est préparée. Entre les deux, il y a le rapport de relation *('alāqatu l-iḍāfa)* mais nous parlons de la comparaison *(muqāyasa)* de leurs essences, abstraction faite de la relation qui leur advient ou de ce qui les accompagnent nécessairement. Tu sais comment cela a lieu. *

Rapports possibles entre la matière et la forme

De même nous parlons de l'état qui existe entre la matière et la forme en tant qu'elles existent. | La disposition n'exige pas nécessairement un rapport *('alāqa)* avec quelque chose qui existe,
81 bien que cela soit possible. Il faut donc ou bien que la dépendance entre elles soit celle de la cause et de l'effet ou bien que la dépendance entre elles soit celle de deux choses ayant une existence équivalente *, aucune des deux n'étant cause ou effet pour l'autre, mais aucune des deux n'existant sans que l'autre existe.

Chaque fois que deux choses dont l'une n'est pas cause de l'autre

ni causé par elle ont cette connexion [entre elles], il ne se peut pas que la disparition de l'une soit | cause de la disparition de l'autre en tant qu'elle est essence, mais c'est quelque chose qui l'accompagne. Je veux dire que ce soit une rémotion qui ne peut s'effectuer qu'avec une rémotion non une rémotion qui produise une rémotion, — si toutefois il faut concéder cela.

Tu connais la différence entre les deux points de vue. Tu sais que la chose dont la disparition est cause de la disparition d'autre chose est sa cause. Tu as vu cela précédemment dans plusieurs endroits en détail. Nous apporterons plus de clarté au courant de nos explications.

| Maintenant, tu as appris ici qu'il y a une différence * entre dire d'une chose : sa disparition est cause de la disparition d'une autre et dire : il faut qu'avec sa disparition, il y ait disparition d'autre chose. Si la disparition d'aucune des deux choses mentionnées n'est cause de la disparition de l'autre, mais qu'il faille que la disparition de l'un s'accompagne de la disparition de l'autre, il faut ou bien que la disparition de celui qui d'entre eux disparaît entraîne nécessairement la disparition d'une troisième chose autre que ces deux ou bien résulte nécessairement de la disparition d'une troisième chose, de sorte que si le troisième | n'avait pas disparu, la disparition de celui-ci aurait été impossible ou bien qu'il n'y aurait rien de cela.

Si cela n'a pas été possible mais que celui-ci ne disparaisse qu'avec la disparition de celui-là et celui-là seulement avec celui-ci sans une troisième cause si ce n'est leur nature, alors la nature de chacun des deux dépendra, pour l'existence en acte, de l'autre.

82 || Cela aurait lieu ou bien à cause de leurs quiddités ; alors elles seront relatives. Or on a montré qu'elles ne sont pas relatives. Ou bien cela a lieu dans leur existence. Or il est clair que pareille [chose] n'est pas nécessairement existante. Alors elle serait dans sa quiddité possiblement existante mais, par un autre qu'elle, elle deviendrait nécessairmeent existante.

Mais il est absolument impossible qu'elle devienne nécessairement existante par ce dernier : nous avons montré cela. Il faut donc, | qu'elle et son correlat, avec elle, soient « nécessairement existants ».

Finalement, si nous remontons dans la série des causes à une troisième chose et que cette troisième chose en tant qu'elle est cause en acte de la nécessité de leur existence soit telle qu'on ne puisse pas supprimer l'un des deux sans supprimer le fait qu'elle est cause en acte ; alors ces deux ne disparaîtront que par la disparition d'une troisième cause. Or nous avons dit qu'il n'en était pas ainsi. Cela est donc faux. Il reste donc que la vérité c'est l'une des deux autres [suppositions] (litt. : parties).

Rapports réciproques entre la matière et la forme

| Si leur disparition a lieu à cause de la disparition d'une troisième chose de sorte qu'ils soient tous les deux ses effets, voyons comment l'essence de chacun des deux peut dépendre de la conjonction *(muqārana)* avec l'essence de l'autre.

Il faut : (1) ou bien que pour chacune des deux l'existence

[dérive] nécessairement de la cause par l'intermédiaire de son compagnon. Alors chacune des deux sera la cause prochaine de la nécessité de l'existence de son corrélat. Cela est impossible. Nous en avons montré l'impossibilité dans nos précédentes dissertations.

(2) ou bien que l'une | des deux soit elle-même plus proche de ce troisième. Alors lui-même est la cause intermédiaire et la seconde l'effet. Ce qui sera vrai, ce sera alors la division que nous avons indiquée, à savoir que la connexion entre elles est telle que l'une est cause et l'autre effet.

Matière et forme sont dans le rapport d'effet à cause

83 || Mais si la disparition de l'une entraîne nécessairement [la disparition] d'une troisième dont la disparition entraîne nécessairement la disparition du deuxième, alors l'un d'eux devient cause de la cause. Or la cause de la cause est cause.

En définitive, cela revient à affirmer que l'une des deux est effet et l'autre cause.

La matière n'est pas cause de la forme

Première raison

Voyons maintenant laquelle des deux doit être la cause *. En ce qui concerne la matière, il est impossible | qu'elle soit la cause de l'existence de la forme. D'abord * parce que la matière n'est matière que parce qu'elle a la puissance de réception et l'aptitude à être préparée. Or le préparé en tant que préparé n'est pas cause de l'existence de ce à quoi il est préparé. S'il était la cause, il faudrait qu'il le fasse exister toujours sans préparation.

Deuxième raison

Deuxièmement, il est impossible * que l'essence de la chose soit cause de quelque chose en acte alors qu'elle est encore en puissance. Mais il faut que son essence soit déjà devenue en acte, puis qu'elle soit cause | d'autre chose, que cette antériorité soit chronologique ou d'essence, je veux dire, même si elle n'a jamais existé que comme cause du deuxième et sinon que le deuxième existe en elle essentiellement. Et c'est pourquoi elle sera antérieure essentiellement.

Et soit que ce dont il est cause accompagne son essence ou qu'il en soit séparé, il est possible que certaines causes de l'existence de la chose soient telles qu'une chose n'existe par elles que conjointe à l'essence. D'autres causes de l'existence de la chose sont telles qu'une chose n'existe par elles que séparée de l'essence. | L'esprit ne s'oppose pas à une telle possibilité.

De plus, [ensuite] l'examen [montre] la nécessité de l'existence simultanée des deux parties. Si la matière était cause de la forme, il faudrait qu'elle ait une essence en acte, antérieurement à la forme. Nous avons dit que c'était impossible, non pas en nous fondant sur
84 le fait que son essence ne peut exister || qu'accompagnant nécessairement la conjonction de la forme, mais sur le fait qu'il est impossible que son essence existe en acte si ce n'est par la forme. Entre les deux, il y a une différence.

Troisième raison

Troisièmement *, [supposons que] c'est la matière qui est cause prochaine de la forme. Or il n'y a aucune diversité dans la matière en elle-même, car ce qui provient d'une chose où il n'y a pas diversité ne comporte aucune diversité. | Cela nécessiterait que les formes matérielles n'aient pas de diversité. Si leur diversité était due à des choses qui sont différentes à cause de certains états de la matière, alors ces choses seraient les premières formes dans la matière et le problème reviendrait à son point de départ.

La matière est essentiellement une cause réceptive

Si la cause de l'existence de ces formes diverses était la matière et quelque autre chose avec la matière qui ne se trouve pas dans la matière pour que la matière ne soit pas à elle seule la cause prochaine, mais la matière et autre chose, alors cette autre chose et la matière, si elles s'unissent | ensemble, donneront lieu à une forme déterminée dans la matière. Si c'est autre chose que ce dernier qui s'est uni à la matière, il en résultera une forme autre que ces formes déterminées. Alors la matière, en réalité, aura la réceptivité de la forme. *

Quant à la propriété de chaque forme, elle ne provint que de ces causes. Or chaque forme n'est ce qu'elle est que par son caractère propre. Aussi la cause de l'existence de toute forme avec son caractère propre sera la chose extérieure | et la matière n'agira pas sur ce propre mais cette forme n'existe que dans son existence dans ce propre. Alors la matière n'aura aucune action dans l'appropriation de
85 l'existence de chaque forme || sauf qu'il faut nécessairement qu'elle soit là pour que la forme existe en elle-même. Et cela c'est la propriété de la cause réceptive *(al-'illa al-qābiliyya)*. Il lui reste la réceptivité seulement.

Il est donc prouvé qu'il est faux [de soutenir] que la matière soit cause de la forme d'une matière quelconque. Il reste que ce soit la forme seule qui est ce par quoi existe nécessairement la matière.

La forme est-elle seule cause de la matière ?

Voyons s'il est possible que la forme * seule soit ce par quoi existe nécessairement la matière. | Nous dirons : pour la forme inséparable de sa matière, cela est possible pour elle, mais pour la forme séparable de sa matière, celle-ci demeurant existante sous une autre forme, cela n'est pas possible.

Cela parce que si cette forme était seule, par elle-même cause, la matière disparaîtrait après sa disparition et pour la forme qui lui succède, il y aurait une nouvelle matière, qui existerait par elle. Cette matière « commencerait à être » *(ḥāditha)*. Elle aurait besoin d'une autre matière. Il faut donc que la cause de | l'existence de la matière, soit quelque chose avec la forme pour que l'existence de la matière n'émane que de cette chose. Mais il est impossible que l'émanation s'achève sans aucune forme : la chose ne s'achève que par eux deux.

Dès lors, la matière, dans son existence, dépendra de cette chose et de la forme, quelle que soit la manière dont elle émane des deux. Elle ne disparaîtra pas par la disparition de la forme, car la forme ne se sépare d'elle que pour une autre forme qui |fait, avec la cause d'où dérive le principe de l'existence de la matière, ce que faisait la première forme. Et étant donné que ce second [principe] a de commun avec le premier, c'est qu'il est forme, de même il a de commun avec
86 lui d'aider à la constitution de || cette matière, et en tant qu'il diffère d'elle, il rend la matière en acte une substance autre que celle faite par la première.

Beaucoup de choses existantes ne s'achèvent que par l'existence des deux choses. Par exemple, l'illumination *(al-iḍā'a)* et « l'éclairement » *(al-ināra)* ne se réalisent qu'à cause d'une [cause] illuminatrice *(al-muḍī')* et d'une qualité qui non par elle-même fait que le corps illuminé est apte | à ce que le rayon le pénètre et ne se réfléchit pas. Puis cette qualité produit le rayon selon une propriété autre que la propriété que produirait une autre qualité des couleurs.

Il n'y a pas lieu de discuter ce que je dis au sujet de la pénétration du rayon *(al-shu'ā')* et de sa réflexion, puisque par toi-même tu comprends de qui il s'agit. Il t'est possible, si tu réfléchis, de trouver pour cela des exemples plus adéquats. D'ailleurs si tu n'en trouves pas cela ne te nuira pas car il n'est pas nécessaire qu'il y ait pour toute chose un exemple.

Objection

| Quelqu'un pourra objecter que si la matière est dépendante de cette chose et d'une forme, l'union des deux sera comme une cause pour elle. Si la forme disparaît, l'union qui en est la cause disparaîtra. Et nécessairement, l'effet disparaîtra.

Réponse à l'objection

Nous répondrons : la dépendance de la matière par rapport à cette chose et par rapport à la forme n'est pas en tant que la forme est une forme déterminée spécifiquement, mais en tant qu'elle est forme. Et cette union ne disparaîtra | d'aucune manière. Il existera en effet tou-
87 jours cette chose et la forme en tant que forme. || Il arrivera donc que si cette chose n'existe pas, la matière n'existera pas. Et s'il n'y a pas de forme en tant que forme, la matière n'existera pas.

Si la première forme est détruite non à cause de la succession de la seconde, alors cette chose séparée ferait seule [cela] et ne serait pas la chose qui est forme en tant que forme. Il serait impossible qu'émane de cette chose l'exisence de la matière, | car elle est seule sans associé ni condition.

Instance

Mais quelqu'un pourrait dire : la conjonction de cette cause et de la forme n'est pas « une » numériquement, mais « une » selon une intention générale *('āmm)*. Or l'un selon une intention générale n'est pas cause de ce qui est numériquement un et pour ce qui est comme la nature de la matière : elle est en effet une numériquement.

Réponse à l'instance

Nous répondrons : nous ne nions pas que l'un selon l'intention générale, — qui conserve l'unité de sa généralité par un « un numériquement », — soit cause de ce qui est un numériquement. Il en est de même ici. | L'un spécifique conservé par un un numérique est le séparé *(al-mufāriq)* alors c'est cette chose qui fait exister la matière. Et l'existentialisation de la matière n'a lieu que par quelque chose qui l'accompagne qu'elle quelle soit. Quant à savoir ce qu'est cette chose, tu le sauras après.

Priorité de la forme

Les formes sont donc ou bien des formes inséparables de la matière ou bien des formes qui en sont séparables mais dont la matière ne peut pas être privée d'une autre [forme] semblable.

Formes séparables

| Les formes qui se séparent de la matière pour celle qui succède * : ce qui la fait succéder en elle la conserve par la succession de cette forme. Ainsi la forme est en quelque sorte intermédiaire entre la matière conservée et ce
88 qui la conserve *. || Cet intermédiaire est dans la constitution *(fil-taqwīm)* * ; il est constitué d'abord lui-même puis, par lui, constitue d'autres que lui, sa prorité étant essentielle. Et c'est cela qui est la cause prochaine du conservé.

En effet, si elle est constituée par la cause conservante de la matière par son intermédiaire, la subsistance lui proviendrait d'abord des [principes] premiers, puis la matière se constituerait. Mais si elle est constituée non par cette cause, mais par elle-même et ensuite la matière est constituée par elle, alors cela sera plus manifeste en elle.

Formes inséparables

| Quant aux formes inséparables de la matière, on ne peut les considérer causées par la matière de sorte que la matière les exigerait et les rendrait nécessaires par elle-même. Elle rendrait nécessaire ce par quoi elle trouve [son] achèvement. Alors elle serait en tant qu'elle est achevée par ce qu'elle [reçoit] recevante et en tant qu'elle le rend nécessaire, elle produirait l'existence *(mūjida)*. Alors elle ferait nécessairement exister une chose, en elle-même, dont elle s'informe. Mais la chose en tant qu'elle reçoit est autre qu'elle n'est quand elle rend nécessaire. Alors la matière aurait deux choses *(amrān)* : par l'une elle se dispose, par l'autre, à partir d'elle, | quelque chose existe.

Ce qui parmi les deux est disposé, c'est la substance de la matière, et l'autre, c'est quelque chose d'ajouté au fait qu'elle est matière, qui l'accompagne et dans lequel elle nécessite une action *(athar)* comme la nature pour le mouvement dans la matière. Alors cette chose serait la forme première, et la même question se poserait.

Par conséquent la forme est antérieure à la matière et on ne peut pas dire que la forme par elle-même existe en puissance toujours, mais qu'elle ne devient existante en acte que dans la matière *(bil-mādda)* *, parce que la substance de la forme, c'est l'acte *.

Quant à la nature de ce qui est en puissance, son réceptacle

(maḥall), c'est la matière. La matière sera alors ce qui permet qu'on puisse dire d'elle qu'elle est en elle-même en puissance et qu'elle est
89 en acte par la forme. || La forme bien qu'elle ne se sépare pas de la matière, n'est cependant pas constituée par la *hylè* mais par la cause qui lui donne la matière.

Comment dès lors la forme se constituerait-elle par la *hylè* alors que nous avons montré qu'elle en est cause ? La cause ne peut pas être constituée par l'effet. Et il n'y a pas deux choses dont l'une soit constituée par l'autre de sorte que chacune des deux donne à l'autre son existence *.

Il appert donc que cela est impossible. Tu vois la différence qu'il y a entre ce par quoi une chose est constituée et ce qui ne se sépare pas [d'elle]. La forme n'existe donc que dans la *hylè*. Non pas que la cause de son existence soit la *hylè* ou le fait qu'elle soit dans la *hylè*. De la même façon que la cause n'existe qu'avec l'effet, non pas que l'existence de la cause, ce soit l'effet et le fait qu'elle est avec l'effet. De même que, lorsque une cause est en acte, l'effet découlera nécessairement d'elle et est avec elle, de même pour la forme : si une forme existe, il s'ensuivra d'elle nécessairement *(yulzimu)* qu'elle constituera | quelque chose ; cette chose sera conjointe à son essence. Alors c'est comme si ce qui constitue quelque chose en acte et lui donne l'existence [ou bien] le lui donnait en étant séparé, [ou bien] le lui donnait en le rencontrant, bien qu'il ne fasse pas partie de lui, comme la substance pour les accidents qui la suivent et l'accompagnent nécessairement, — et les complexions *.

Il appert donc clairement de cela que toute forme qui existe dans une matière corporelle *(mujassama)* y existe par une cause. Pour [la forme] qui commence à être *(al-ḥāditha)*, cela est évident. Quant à celle qui est concomitante à la matière *(al-lāzima)*, c'est parce que la *hylè* corporelle | n'a été particularisée pour elle que par une cause. Nous montrerons cela plus clairement dans d'autres endroits *.

LIVRE III

L'ACCIDENT. SA NATURE. SES VARIÉTÉS SES DÉFINITIONS

CHAPITRE PREMIER. — Où l'on montre les questions qu'il faut examiner au sujet de quelques catégories et de leur accidentalité.

CHAPITRE DEUXIÈME. — De l'un.

CHAPITRE TROISIÈME. — Vérification de l'unité et de la multiplicité. Le nombre est un accident.

CHAPITRE QUATRIÈME. — Que les mesures sont des accidents.

CHAPITRE CINQUIÈME. — De l'exacte détermination de la quiddité du nombre. Définition des espèces. Manifestation de ses principes.

CHAPITRE SIXIÈME. — Opposition de l'unité et de la multiplicité.

CHAPITRE SEPTIÈME. — Les qualités sont des accidents.

CHAPITRE HUITIÈME. — De la science. Son caractère accidentel.

CHAPITRE NEUVIÈME. — Les qualités qui sont dans les quantités. Preuve de leur existence.

CHAPITRE DIXIÈME. — De la relation.

93 CHAPITRE PREMIER

Où l'on montre les questions qu'il faut examiner au sujet des catégories et de leur accidentalité

Introduction

| Nous dirons : nous avons montré ce qu'est la substance *. Nous avons montré qu'elle est attribuée à ce qui est séparé, au corps, à la matière et à la forme.

Le corps, on peut se dispenser de prouver qu'il existe. Quant à la matière et à la forme, nous avons établi [leur existence]. En ce qui concerne [la substance] séparée, nous avons établi son existence par la puissance prochaine de l'action. Nous l'établirons également par la suite *.

Cependant si tu te souviens de ce que nous avons dit au sujet de l'âme *, l'existence d'une substance séparée | autre que le corps, sera justifié à tes yeux *(ṣaḥḥa laka)*. Il convient que nous nous passions à la vérification des accidents et à établir [leur existence].

Nous dirons : quant aux dix catégories, tu as compris leur quiddité au début de la Logique *. Ensuite nul doute que ce qui parmi elles est relatif, en tant que relatif, est quelque chose qui advient nécessairement à quelque chose. De même les rapports *(nisab)* qui sont dans le ubi *(ayn)* et la quando *(matā)* et dans le situs *(waḍ')*, dans l'action et la passion, ce sont des états accidentels [par rapport] aux choses dans lesquelles ils sont comme l'existant dans un sujet.

| A moins que l'on dise que l'action n'est pas ainsi : l'existence
94 de l'action n'est pas || dans le sujet mais dans le patient. Si on dit cela et qu'on l'accorde à l'objectant, cela ne nuira pas à ce que nous désirons [montrer] à savoir que l'action existe dans une chose comme elle existe dans un sujet quoiqu'elle ne soit pas dans l'agent.

Aporie : substance ou accident ?

Il reste que parmi les catégories certaines font difficulté : sont-elles des accidents ou ne le sont-elles pas ? Ce sont les deux catégories de la quantité et de la qualité.

La quantité est-elle principe des substances ?

| Pour la catégorie de la quantité, beaucoup * ont pensé faire de la ligne, de la surface et de la mesure corporelle des substances. Et qu'on ne se limite pas à cela mais qu'on fasse d'elles les principes des substances.

D'autres pensent cela au sujet des quantités discrètes *, i. e. des nombres : ils en ont fait les principes des substances *.

La qualité ?

Quant à la qualité, certains Naturalistes pensent qu'elle n'est nullement portée [par un sujet] | mais que la couleur en elle-même est une substance, le goût une autre substance, l'odeur une substance et que de ceux-ci se constituent les substances sensibles. La plupart des partisans de l'occultation *(al-kumūn)* * partagent cette idée.

Quant aux objections des partisans de la substantialité de la qualité, il vaut mieux les mentionner en Physique. Nous l'avons déjà fait *.

Le point ?

Parmi les partisans de la substantialité de la quantité il en est un * qui affirme que les [quantités] continues sont des substances | et des principes pour les substances. Ce sont les dimensions, dit-il, qui constituent la substance corporelle. Or ce qui constitue une chose est antérieur à elle. Et ce qui parmi les substances est plus ancien mérite davantage la substantialité. Il a considéré le point comme le plus digne des trois de la substantialité.

Le nombre et l'unité

95 ‖ Quant aux partisans du nombre, ils ont fait [des nombres] le principe des substances. Seulement ils les ont considérés comme composés d'unités, de sorte que les unités sont devenues les principes des principes. Puis ils disent : l'unité est une nature qui ne dépend, par elle-même, d'aucune chose et cela parce que l'unité se trouve dans toutes choses et que l'unité dans cette chose est autre que l'essence de cette chose. L'unité | de l'eau est autre que l'eau et dans les hommes autre que les hommes. De plus, en tant qu'elle est unité, elle n'a pas besoin d'être une chose donnée tandis que toute chose n'est ce qu'elle est qu'en étant quelque chose de déterminé. Dès lors, l'unité est le principe de la ligne, de la surface et de toute chose. La surface n'est surface que par l'unité de sa propre continuité.

Il en est de même pour la ligne. De même le point est une unité qui a un situs. L'unité est donc cause de toute chose. Et la première [chose] qui existe et vient de l'unité, c'est | le nombre. Aussi le nombre est-il une cause intermédiaire entre l'unité et toute chose. Le point est une unité de situation, la ligne une dualité de situation, la surface une « trialité » de situation et pour le volume une quaternalité de situation. Puis ils en sont venus à faire toute chose provenant du nombre.

Les mesures et les nombres

Il nous faut donc d'abord montrer que les mesures et les nombres sont des accidents. Puis nous nous occuperons après cela de résoudre les objections de ceux-ci. | Il nous faut définir la nature *(ḥaqiqā)* des espèces de quantité. Il vaut mieux que nous définissions la nature de l'un dans ces passages par deux choses : la première c'est que l'un est en rapport étroit *(shadīd al-munāsaba)* avec l'existant qui est le sujet de cette science. La seconde, c'est que l'un est, d'une certaine manière, le principe de la quantité.

96 ‖ Qu'il soit principe du nombre, c'est facile à comprendre pour qui réfléchit. Qu'il le soit du continu, c'est parce que la continuité est une certaine unité et qu'elle est comme une cause formelle du continu et parce que la mesure est mesure en tant qu'elle est mesurée. Si elle est mesurée, c'est en tant qu'elle est nombrée : elle est nombrée en tant qu'elle a une unité.

97 Chapitre deuxième

De l'un

L'un, notion analogique

Nous dirons : l'un s'attribue équivoquement *(bil-tashkīk)* * à plusieurs intentions qui ont cela de commun qu'elles ne comportent pas de divisions | en acte, en tant que chaque « un » est ce qu'il est. Mais cette intention se trouve en eux [i. e. tous les uns] par priorité et postériorité. Et cela après l'un par accident *.

L'un par accident

L'un par accident, c'est que l'on dise de quelque chose qui accompagne une autre qu'elle est l'autre et qu'ils sont tous les deux un. Cela :

(1) soit [dans le cas] d'un sujet et d'un prédicat accidentel comme quand nous disons : Zayd et Ibn 'Abdallah sont un ou Zayl et le médecin sont un ;

(2) ou bien deux prédicats d'un sujet | comme quand nous disons : le médecin et Ibn 'Abdallah sont un parce qu'il arrive à une seule et même chose d'être médecin et Ibn 'Abdallah ;

(3) ou bien deux sujets dans un prédicat accidentel comme quand nous disons : la neige et le gypse sont un à savoir dans la blancheur car il arrive qu'on leur attribue un même accident.

L'un par essence. Ses divisions

Mais l'un qui est par essence *, il s'en trouve qui est un génériquement, un autre spécifiquement, — qui est l'un par différence, — un autre qui est un par comparaison *(bil-munāsaba)*, un autre un par le sujet, | un autre un numériquement *.

98 || L'un numériquement peut l'être soit par continuité soit par contact, soit à cause de son espèce, soit à cause de son essence.

L'un générique

L'un générique peut l'être par genre prochain ou par le genre éloigné.

L'un spécifique

Il en est de même pour l'un par l'espèce : elle peut être une par une espèce prochaine, ne se divisant pas en espèces et elle peut l'être par une espèce éloignée et alors elle convient avec une des deux divisions du chapitre | premier * bien qu'il existe là-bas une certaine diversité dans la considération.

Si l'un est un spécifiquement, il est nécessairement un par différence. On sait que l'un générique est multiple spécifiquement et que l'un spécifiquement peut être multiple numériquement comme il peut ne pas l'être, si toute la nature de l'espèce est un individu : il sera d'une part une espèce et d'autre part, il ne le sera pas, car d'une part il est universel, d'autre part | il ne l'est pas. Considère cela là où nous avons parlé de l'universel * ou bien rappelle-toi les passages que tu as vus précédemment.

L'un par continuité

L'un continu, c'est celui qui est un en acte d'une part et en qui il y a d'autre part également une multiplicité.

L'un par continuité véritable

Mais le véritable c'est celui en qui la multiplicité est en puissance seulement. Il est soit dans les lignes, | celle qui n'a pas d'angle, — et dans les surfaces également ; la surface plane *(al-basīt al-muṣaṭṭaḥ)* et dans les corps : le corps entouré d'une surface ne comportant pas de courbure *(in'irāj)* sur un angle.

L'un par continuité non véritable

Vient après lui l'Un qui comporte une multiplicité en acte sauf que ses extrémités se rencontrent en un terme *(hadd)* commun, comme l'en-

99 semble de deux lignes qui enveloppent || l'angle.

Vient après lui celui dont les extrémités se touchent d'une manière qui ressemble au continu dans la concomitance nécessaire *(talāzum)* du mouvement de l'une par rapport à l'autre. De sorte que leur unité est comme si elle suivait l'unité du mouvement parce qu'il y a suture *(iltiḥām)*, comme les membres composés de membres. Les premiers parmi ceux-là, sont ceux dont la suture est naturelle non artificielle.

| En bref, l'unité dans ceux-ci est plus faible : elle sort de l'unité de continuité pour aller vers l'unité d'agrégation *(al-waḥadatu l-ijtimā'iyya)*. L'unité de continuité mérite davantage l'intention que l'unité d'agrégation et cela parce que dans l'unité d'agrégation il y a une multiplicité en acte recouverte par une unité qui ne lui ôte pas sa multiplicité.

L'unité de continuité

L'unité de continuité ou bien est considérée avec la mesure seulement ou bien elle est avec | une autre nature comme de l'eau ou de l'air. Il arrive à l'un par continuité d'être un dans le sujet. En effet, le sujet continu, en vérité, est un corps simple homogène. Tu as appris cela en Physique *. Par conséquent, le sujet de l'unité de continuité est

également un dans la nature en tant que sa nature ne se divise pas en formes diverses.

Divisions de l'un numérique

Mais nous disons que l'un numérique * sans nul doute n'est pas divisible par le nombre en tant qu'il est un ; bien plus, ni non plus rien autre | de ce qui est un n'est divisible en tant qu'il est un. Mais on doit le considérer du point de vue de la nature à laquelle advient l'unité. Par conséquent, l'un numériquement comporte (1) l'un dont la nature, — à qui l'unité est advenue — n'est pas de se multiplier, comme « l'homme un » et (2) l'un dont la nature est telle ; comme une même eau, une ligne une, car l'eau peut devenir des eaux, la ligne des lignes.

Un et multiplicité

100 || Ce dont la nature n'est pas telle [i. e. de se multiplier], alors, ou bien il se multiplie d'un autre point de vue ou bien non. Exemple du premier : l'un numériquement pour l'homme ne se multiplie pas du point de vue de sa nature, i. c. en tant qu'il est homme, lorsqu'on le divise, mais il peut se multiplier d'un autre point de vue : s'il se divise en âme et corps, il y aura une âme et un corps mais aucun d'eux n'est homme.

| Ce qui ne l'est pas [i. e. qui ne se divise pas d'un autre point de vue] est de deux sortes : (1) ou bien il existe pour lui, — bien qu'il ne soit pas quelque chose de divisible, — une autre nature (2) ou bien il n'en a pas.

(1) S'il existe pour lui, avec cela, une autre nature alors : (a) ou bien cette nature est elle-même le situs et ce qui se rapporte au situs : ce sera le point. En effet, le point n'est pas divisé en tant que point ni d'un autre point de vue. Il existe une nature autre que l'unité mentionnée ; (b) ou bien elle n'est pas le situs ni | ce qui se rapporte à lui. Ce sera alors comme l'intelligence et l'âme : en effet l'intelligence a une existence autre que celle qui s'étend comme ne se divisant pas. Cette existence n'est pas un situs. Elle ne se divise pas dans une nature ni dans une autre direction.

(2) Quant à ce qui n'existe pas comme une autre nature, c'est comme l'unité elle-même qui est le principe du nombre, je veux dire celle qui, s'il lui est ajouté autre chose qu'elle, leur ensemble forme un nombre. De ces sortes d'unités il y a ce dont le contenu intelligé ne se divise pas dans l'esprit alors qu'il n'avait déjà pas de | division matérielle, locale ou temporelle.

Multiplication de la matière une

Retournons à la catégorie où la multiplication se fait également du point de vue de la nature une par l'unité, et du point de vue de la continuité. A cette catégorie appartient soit que l'un se multiplie dans la nature qui est par elle-même préparée à la multiplicité à partir de l'unité : c'est la mesure, soit que [l'un] se multiplie dans une nature

101 || qui n'a d'unité apte à la multiplicité que par une autre raison qu'elle-même :

c'est le cas du corps simple comme l'eau. En effet cette eau est une numériquement, c'est une eau ; et elle a en puissance de devenir des eaux nombreuses numériquement non à cause de « l'aquosité » mais à cause de l'adjonction de la cause qui est la mesure. Alors ces eaux nombreuses numériquement seront une spécifiquement et une également par le sujet parce qu'il est de | la nature de leur sujet qu'elles s'unissent en acte devenant « une » numériquement.

Il n'en est pas de même pour les individus humains : il n'appartient pas à plusieurs sujets parmi eux de s'unir en un sujet humain unique. Certes chacun d'eux est un par son sujet unique, mais l'ensemble formé par la multitude n'est pas un par le sujet. Son état n'est pas comme l'état de chaque portion d'eau : elle est une en elle-même par son sujet. | De l'ensemble *(al-jumla)* il est dit qu'il est un dans le sujet, car il appartient à ses sujets de s'unir en un seul sujet par continuité. Leur ensemble forme alors une seule eau.

Un et perfection

Mais chacune de ces deux parties ou bien se réalise en elle tout ce qui peut être à elle ou bien non. Si cela se réalise, elle est complète et une intégralement *(bil-tamām)*. Si elle ne se réalise pas, elle est multiple. Les gens ont l'habitude de considérer le multiple autre que l'un. Cette unité intégrale | ou bien elle est par hypothèse *(bil-farḍ)*, par représentation et par le situs, comme un dirhem complet, un dīnar complet, ou bien elle a lieu véritablement et cela soit par industrie *(bil-sinā'a)* comme la maison achevée, — la maison inachevée n'est pas dite « une maison une » ; soit par nature comme un individu humain est un en tant qu'il a tous ses membres.

102 || Et parce que la ligne droite peut recevoir une augmentation de rectitude qui ne se trouvait pas en elle : elle n'est dès lors pas une du point de vue de la perfection.

Quant à la circonférence, étant donné qu'elle ne reçoit pas [cette augmentation] mais qu'il lui arrive naturellement d'envelopper le centre de toutes parts, elle est achevée, elle est dès lors « un » parfait. Il semble également que tout individu humain soit | un de ce point de vue. Dès lors la perfection accompagne nécessairement certaines choses comme les individus, la ligne, la circonférence et elle n'accompagne pas d'autres choses comme l'eau, la ligne droite.

L'un par égalité

Quant à l'un par égalité *, il résulte d'un certain rapport, par exemple l'état du navire par rapport au capitaine et l'état de la ville par rapport au roi sont un. Ce sont là deux états qui coïncident *(muttafiqān)* et leur unité n'est pas accidentelle mais l'unité de ce qui s'unit en eux accidentellement, je veux dire l'unité du navire et de la ville en eux est une unité | par accident.

Quant à l'unité des deux états, ce n'est pas l'unité que nous avons considérée comme une unité par accident.

Nous dirons de nouveau que l'unité ou bien est dite de choses qui sont multiples numériquement ou bien elle est dite d'une chose une

numériquement. Nous avons montré que nous avons énuméré exhaustivement les divisions de « l'Un numériquement ».

Voyons maintenant l'autre partie *. Nous dirons : on ne dit de choses numériquement multiples qu'elles sont une d'un autre point de vue, qu'à cause d'une convenance entre elles dans une intention donnée. Ou bien leur accord est dans un rapport *(nisba)* | ou bien dans un prédicat autre que le rapport ou bien dans un sujet ; et le
103 prédicat est soit genre soit espèce, || soit différence, soit accident.

Dignité de l'un

Il te sera facile de là de savoir que nous avons vérifié les divisions de l'un ; d'après ce que tu sais, tu peux juger laquelle est la plus digne de l'unité et laquelle le mérite le mieux. Tu sauras que l'un génériquement est plus digne de l'unité que l'un selon le rapport et que l'un spécifique est plus digne d'un générique, que l'un numérique est plus digne que l'un | spécifique. Le simple qui ne se divise d'aucune manière est plus digne que le composé, et parmi ce qui se divise, le parfait est plus digne que l'inachevé.

Conclusion

L'un peut s'appliquer adéquatement *(yuṭābiq)* à l'existant en ce que l'un se dit de chacune des catégories comme l'existant mais leur significat, comme tu le sais, est différent. Ils s'accordent en ce qu'aucun d'eux ne désigne la substance d'une chose quelconque. Cela tu le sais déjà.

104 CHAPITRE TROISIÈME

Où on examine avec précision *(taḥqīq)* l'un et le multiple et l'on montre que le nombre est un accident

Pourquoi la définition de l'un et du multiple est difficile

Ce qui nous est difficile pour le moment de vérifier, c'est la quiddité de l'un ; cela parce que si nous disons que | l'un c'est ce qui nécessairement ne se multiplie pas, nous aurons pris, dans la manifestation de l'un, la multiplicité.

Quant à la multiplicité, il est nécessaire qu'elle soit définie par l'un parce que l'un est le principe de la multiplicité et de lui [dérive] son existence et son essence. De plus quelle que soit la définition que nous donnions de la multiplicité, nous utilisons nécessairement pour le faire, l'un. Par exemple, quand on dit que la multiplicité, c'est l'ensemble formé d'unités, nous prenons l'unité dans la définition de la multiplicité. De plus, nous avons fait autre chose : nous prenons « ensemble » dans sa définition. Or « l'ensemble » est | quasi la multiplicité elle-même. Si nous disons [la multiplicité est constituée] d'unités *(min al-waḥdāt* = ex unitatibus) des « uns », *(min al-wāḥidāt* = ex unis), *(min al-āḥād* = ex unitis), nous aurons mentionné au lieu du mot « ensemble » ce mot dont le sens n'est compris et connu que par la multiplicité.

Si nous disons que la multiplicité, c'est ce qui est nombré par l'un, nous aurons pris dans la définition de la multiplicité l'unité et nous aurons également pris dans sa définition la numération et la mensuration qui, elles non plus, ne sont comprises que par la multiplicité.

105 || Combien il nous est difficile dans ce chapitre de dire quelque chose qui soit vraiment valable *(yu'taddu bihi)* ! Mais il semble bien que la multiplicité également soit mieux connue par notre imagination et l'unité mieux connue par notre intelligence *.

L'un et le multiple, notions premières

Il semble que l'unité et la multiplicité sont des choses que nous nous représentons en premier lieu. Mais la multiplicité, nous nous l'imaginons d'abord tandis que l'unité nous l'intelligeons d'abord. Mais l'unité nous l'intelligeons sans principe intellectuel pour la représenter. S'il en fallait à tout prix, ce serait [un principe] imaginatif. Puis | faire connaître la multiplicité par l'unité serait la faire connaître d'une manière intellectuelle. Et là l'unité est prise comme représentée dans son essence à partir des premières appréhensions. Notre définition de l'unité par la multiplicité est un « rappel » * dans lequel nous employons la démarche imaginative pour désigner un intelligible que nous avons mais que nous ne nous représentons pas actuellement dans l'esprit *(al-dhihn)*.

Quand on dit que l'unité, c'est la chose en laquelle il n'y a pas de multiplicité, on montre que ce que l'on entend désigner par cette expression, c'est la chose intelligée par nous en premier lieu, qui correspond à cette dernière [i. e. : la multiplicité] ou qui n'est pas elle. On le signale | en niant cela d'elle.

Ce qui est étonnant c'est la manière dont certains définissent le nombre en disant * : le nombre c'est une multiplicité composée d'unités *(waḥdāt* = ex unitatibus) ou d'un *(āḥād* = ex unitis). Or la multiplicité, c'est le nombre même, ce n'est pas comme le genre pour le nombre. La quiddité [vérité] de la multiplicité, c'est qu'elle est composée d'unités *(waḥdāt)*. Aussi quand ils disent que la multiplicité est composée d'unités, c'est comme s'ils disaient que la multiplicité, c'est la multiplicité. La multiplicité n'est qu'un nom désignant ce qui est composé d'unités.

Objection

| Si quelqu'un objecte : la multiplicité peut être composée de choses autres que les unités comme les hommes et les bêtes de somme, nous répondrons : comme ces choses ne sont pas des unités mais des choses posées *(mawḍū'a li-)* pour les unités, de même également elles ne sont pas, elles, multiplicité, mais des choses posées pour la multiplicité. Et comme ces choses sont des « uns » *(āḥād* = unae) non des unités (unitates - *waḥdāt*), de même elles sont « nombreuses » non multiplicité [multa non multitudo] *(kathīra lā kathra)*.

106 || Ceux qui pensent qu'en disant * : « Le nombre est une quantité discrète ayant un ordre », ils ont résolu la question, en fait, ils ne l'ont pas résolue. En effet, la représentation de la quantité dans l'âme exige qu'elle soit connue par la partie, la division, l'égalité. La partie et la division on ne peut se les représenter que par la quantité. Quant à l'égalité, la quantité est plus connue qu'elle pour l'esprit pensant correctement *(al-'aql al-ṣarīḥ)* parce que l'égalité est un des accidents propres à la quantité dans la définition desquels la quantité doit rentrer.

On dira : l'égalité c'est une union *(ittiḥād)* dans la quantité et l'ordre qui a été pris dans la définition du nombre ne peut non plus être compris qu'une fois qu'on a compris le nombre. Il faut que l'on sache que tout cela ce sont des « rappels » comme les rappels par les exemples et les noms synonymes et que ces intentions sont formées, toutes ou certaines d'entre elles, par elles-mêmes. Elles ne sont désignées par ces choses que pour attirer simplement l'attention sur elles et pour les distinguer.

L'unité, un accident

| Nous dirons maintenant * que l'unité ou bien est dite des accidents ou bien est dite des substances. Si elle est dite des accidents, elle ne sera pas substance sans aucun doute. Si elle est dite des substances, elle ne sera pas du tout dite d'eux comme une différence ni comme un genre, car elle n'entre pas dans la « réalisation » *(taḥqīq)* * d'une substance quelconque mais c'est quelque chose de concomitant à la substance comme tu le sais.

Par conséquent, son attribution à elle ne sera pas l'attribution du genre ou de la différence mais une attribution accidentelle *. Alors l'un sera | substance et l'unité sera « l'intention » qui est l'accident. Or l'accident qui est un des cinq [prédicables], bien qu'il soit accident dans ce sens, peut être substance. Cela n'est possible que s'il est pris comme composé comme le blanc. Mais la nature de l'intention de ce
107 qui est simple en lui [i. e. dans le blanc] || est donc nécessairement un accident dans l'autre sens puisqu'elle existe dans la substance, non comme une partie d'elle et qu'il est impossible qu'elle subsiste séparée d'elle.

L'unité ne peut pas subsister séparée de la substance

Considérons maintenant l'unité qui existe dans toute substance dont elle ne constitue pas une partie : est-il possible qu'elle subsiste séparée de la substance ?

| Nous dirons que cela est impossible. Et cela parce que si l'unité était une unité séparée *, il faudrait ou bien qu'elle soit simplement indivisible et [alors] il n'y aurait pas de nature de laquelle on pourrait dire qu'elle est indivisible, — ou qu'il y ait une autre nature. La première [supposition] est impossible : il faut qu'il y ait au moins une existence, cette existence étant indivisible. Si cette existence est nécessairement une « intentio » autre que l'unité et qu'elle est indivisible, alors ou bien cette existence est une substance ou bien un accident. | Si c'est un accident, l'unité est dans un accident nécessairement puis dans une substance. Si c'est une substance, et que l'unité ne se sépare pas d'elle : elle existe en elle [à l'instar] de l'existence de ce qui existe dans le sujet.

Et si elle se séparait d'elle, alors, lorsque l'unité se séparerait de cette substance, elle aurait une autre substance vers laquelle elle irait et qu'elle accompagnerait si on suppose son existence accompagnant la substantialité ; et cette substance, si cette unité ne parvenait pas à elle, n'aurait pas d'unité. Ce qui est impossible.

| Ou bien elle aurait une unité qui existait et une unité qui suivrait. Elle aurait ainsi deux unités, non une. Il y aurait deux substances non une seule parce que cette substance est deux unités. Ce qui est également impossible.

De plus, si chacune des deux unités était dans une autre substance,
108 l'unité ne se transporterait pas à l'une des deux substances. || De nouveau la question se posera au sujet de ce vers quoi s'est transportée l'unité et qui est devenu également deux substances. Si chacune des deux unités était dans les deux substances en même temps, alors l'unité serait dualité. Ce qui est absurde.

Il est donc clair qu'il n'est pas de la nature de l'unité de se séparer de la substance dans laquelle elle se trouve *.

Unité et non-division

Nous commencerons * et dirons : si l'unité n'est pas simplement la non-division mais qu'elle est | une existence qui est indivisible de telle sorte que l'existence entre dans l'unité mais n'est pas son sujet, si nous supposons que cette unité s'est séparée de la substance, s'il lui est possible d'exister par elle-même, elle serait une existence séparée qui ne se divise pas. Elle ne serait pas une existence seulement ne se divisant pas mais l'unité serait une existence substantielle ne se divisant pas, si cette existence a été constituée non dans un sujet. Il n'y aurait pas pour les accidents d'unité de n'importe quel point de vue.

Et s'il y a pour les accidents une unité, | leur unité sera autre que l'unité de la substance et l'unité se dirait d'elle par équivocité nominale *(ishtirāk al-ism)*.

Il y aurait également parmi les nombres celui qui se composerait de l'unité des accidents et celui qui se composerait de l'unité des substances. Voyons s'ils ont en commun « l'intentio » de l'existence qui ne se divise pas ou s'ils ne l'ont pas en commun. S'ils ne l'ont pas en commun, alors l'unité dans l'un des deux serait une existence divisée et dans l'autre elle ne serait pas ainsi. Nous n'entendons pas par « l'unité des accidents et des substances » | cela, au cas où nous entendrons dans chacun d'eux, par unité, autre chose que d'être une existence non divisée.

S'ils ont cette « intention » en commun, alors cette intention est l'existence non-divisée que nous entendons par « unité ». Cette « intentio » est plus générale que celle que nous avons mentionnée il
109 y a quelques instants. Cela aurait entraîné, pour elle || bien qu'elle fût une existence non divisible, qu'elle soit une existence substantielle, car on aurait pu la supposer séparée *(mujarrad)*. Cette « intentio », si elle était substance nécessairement, n'adviendrait pas à l'accident ; cela n'entraînerait pas que nous disions : si elle était un accident, elle n'adviendrait pas à la substance. En effet, l'accident advient à la substance qui le constitue, tandis que l'accident n'advient pas à la substance de sorte qu'elle soit constituée en lui.

| Par conséquent, l'unité qui rassemble [les deux sens] *(al-jāmi'a)* est plus générale que cette « intentio » et nous parlons d'elle en tant qu'elle est existente indivisible seulement sans autre addition. Celle-ci ne se sépare pas de ses sujets sinon cette intention deviendrait particulière. Il est donc impossible que l'unité soit une existence non divisée dans les accidents et les substances et qu'il soit

possible avec cela qu'elle se sépare : alors elle serait une substance qui advient à un accident. Ou bien l'unité serait différente dans les substances et les accidents.

| Il est clair que la quiddité *(ḥaqīqa)* de l'unité est une intention accidentelle et qu'elle appartient à l'ensemble des concomitants *(lawāzim)* des choses *.

On ne pourrait pas objecter que cette unité n'est inséparable que de la manière dont sont inséparables les « intentiones » générales * subsistant sans leurs différences, comme l'humanité ne se sépare pas de l'animalité. L'impossibilité de cette séparation n'entraîne pas l'accidentalité ; mais ce qui entraîne l'accidentalité, c'est seulement l'impossibilité d'une séparation pour l'intention constituée, existante, individualisée.

L'unité est un concomitant universel ou général

| Nous répondrons : les choses ne sont pas ainsi car le rapport de ce que nous avons supposé plus général à ce que nous avons supposé plus particulier, n'est pas le rapport de ce qui est divisé par une différence constitutive, — nous avons en effet montré que l'unité n'entrait pas dans la définition de la substance ou de l'accident, — mais c'est le rapport d'un concomitant nécessaire général *.

110 Si nous mentionnons un [nombre] simple, c'est que || son essence est distincte de l'appropriation qui l'accompagne, non comme la « coloréité » qui se trouve dans la blancheur. S'il est vrai qu'il [i. e. le nombre] n'est pas séparé, il s'avère également que le prédicat qui est une intention concomitante nécessaire *(lāzim)* a un nom qui dérive du nom d'une intention simple qui est l'intention de l'unité. Ce simple est un accident. Si l'unité est un accident, le nombre qui est composé de l'unité est un accident.

111 CHAPITRE QUATRIÈME

Que les mesures * sont des accidents

Les quantités continues sont les mesures des [choses] continues *(al-muttaṣilāt)*. Quant au corps qui est * la quantité, c'est | la mesure du continu qui est le corps au sens de la forme, comme tu l'as appris en divers endroits *.

Quant au corps pris dans l'autre sens, celui qui entre dans la catégorie de la substance, nous avons fini [d'en parler] *.

La mesure est dans la matière ; elle ne s'en sépare que par l'esprit

Cette mesure, on a vu qu'elle est dans une matière, qu'elle augmente et diminue, la substance demeurant [la même]. C'est donc nécessairement un accident, mais un de ces accidents qui dépendent de la matière et de quelque chose qui est dans la matière parce que cette mesure ne se sépare de la matière que par l'imagination *(bil-tawahhum)*. Elle ne se sépare pas de la forme qui appartient à | la matière parce qu'elle est la mesure de la chose continue qui reçoit telles dimensions. Cela ne peut pas être sans cette chose continue de la même façon que le temps ne peut être que dans le continu qui est l'espace.

Cette mesure, c'est le fait que le continu est tel qu'il est mesuré *(yumsaḥ)* tel ou tel nombre de fois ou bien la mensuration n'a pas de terme si on suppose par l'imagination qu'elle est indéfinie. Mais cela est opposé au fait que la chose est telle qu'on puisse supposer en elle les dimensions mentionnées. En cela un corps ne se distingue pas d'un * autre.

Mais qu'il soit mesuré tel ou | tel nombre de fois ou que sa mensuration ne se termine pas du tout par cela, en cela un corps peut différer d'un autre.

112 || C'est cette intention qui est la quantité du corps et celle-là sa forme dans l'imagination *(wahm)* mais elle et la forme se séparent de la matière dans l'imagination *.

Quant à la surface et la ligne *, on peut dire que selon une considération elles sont termes et selon une [autre] considération qu'elles sont mesures.

Considérations sur la surface

Pour la surface il y a également une considération selon laquelle on peut supposer en elle deux dimensions selon le mode des dimensions mentionnées, | je veux dire deux dimensions seulement se coupant à angle droit et, de même, la possibilité d'être mesurée et toisée et qu'elle soit plus grande, plus petite et qu'on suppose en elle également des dimensions selon la diversité des figures.

Considérons ces états en elle. Nous dirons : qu'elle admette la possibilité de deux dimensions, cela lui vient uniquement de ce qu'elle est le terme du corps qui admet la possibilité des trois [dimensions]. Le fait qu'une chose est terme de ce qui admet les trois, en tant qu'elle est terme d'une telle [chose] non qu'elle est terme absolument, entraîne qu'elle soit | apte à recevoir deux dimensions ; de ce point de vue, elle n'est pas mesure mais elle est de ce point de vue, relative *. Et bien qu'elle soit relative, elle ne sera que dimension. Or tu sais la différence qu'il y a entre le relatif absolument et celui qui est prédicament : celui-ci d'après ce que nous avons montré ne peut être dimension ou qualité.

La surface comme mesure

Que la [surface] soit mesure, c'est de l'autre point de vue par lequel elle peut être différente d'autres surfaces par la mensuration et la dimension. Elle ne peut pas en être différente dans le premier sens d'aucune manière *. Mais | selon les deux points de vue, elle est accident. En tant qu'elle est terme, elle est accident du fini parce qu'elle existe en lui non comme une partie de lui, ne se constituant pas sans lui. Nous avons dit que ce n'est pas la condition de ce qui existe dans une chose d'être adéquat *(an yuṭābiq)* à son essence. Là où nous avons dit cela, c'est dans la Physique, qu'on s'y reporte, si à ce propos naît une objection.

La surface comme dimensions

113 || De même, en tant qu'elle est dimension, elle est accident. Et si le fait que la surface, en tant qu'on lui suppose deux dimensions était quelque chose qui lui appartienne, en elle-même, alors le rapport *(nisba)* de la mensurabilité dans la surface à cette chose ne serait pas le rapport de la mensurabilité à la forme corporelle ; mais le rapport de cette intention à la mensurabilité dans la surface, serait le rapport d'une différence à un genre, et l'autre rapport serait le rapport d'un accident à une forme. | Tu sauras cela en réfléchissant aux principes *.

Sache que la surface à cause de son accidentalité est ce qui arrive et disparaît dans le corps par continuité et séparation, par diversification des figures et des intersections. La surface du corps peut être plane puis disparaître en tant que plane et il se forme une sphère. Tu as appris dans ce qui t'a été dit précédemment que la surface véritablement une ne peut pas être sujet de la sphéricité et de la

planitude dans l'existence. Et c'est pourquoi, | il n'est pas vrai que, comme le même corps est sujet en acte de diverses dimensions qui peuvent se succéder sur lui, il en soit de même pour la surface. La surface, si elle est privée de sa figure au point qu'elle perde ses dimensions, cela ne peut se faire qu'en la coupant. Or par la section, la forme « une » de la surface, qui était en acte, disparaît. Tu as appris cela par ailleurs. Tu as appris que cela n'était pas nécessaire dans la « hylé » de sorte que la *hylè* pour la continuité *(al-ittiṣāl)* soit autre que ce qu'elle est pour la séparation. Et tu as appris que si des surfaces sont conjointes et qu'elles sont mises en contact les unes avec les autres d'une manière | qui fasse disparaître les limites communes, ce qui se formera sera une surface autre numériquement ; si elle est rendue à sa composition première, cette surface ne sera pas cette surface première numériquement mais une autre semblable numériquement. Cela parce que le non-existant ne peut pas revenir [identiquement à ce qu'il était] *(lā yu'ād)* *.

114 Une fois que tu as connu la forme de l'état dans la surface, tu le sauras [également] pour la ligne. Prends-le comme modèle pour elle.

Comment la surface se sépare des corps par l'imagination

Il t'a paru que ce sont là des accidents inséparables de la matière du point de vue de l'existence. Tu as appris également qu'ils ne se séparent pas non plus par l'imagination de la forme qui est naturellement matérielle. Il te reste à savoir comment il faut comprendre notre assertion que la surface se sépare du corps | par l'imagination *(tawahhuman)* *.

Nous dirons : cette séparation s'entend ici de deux façons : l'une c'est qu'on suppose dans [l'imagination] une surface et pas de corps et une ligne et pas de surface ; l'autre c'est de prêter attention à la surface et absolument pas au corps [sans nous demander] s'il est avec elle ou non. Tu sais que la différence entre les deux est claire. C'est la différence entre regarder la chose seule, bien que l'on soit convaincu | qu'elle est avec autre chose dont elle est inséparable, et la regarder seule avec la condition qu'elle se sépare de ce qui est avec elle. En jugeant que, de même qu'on a porté attention à elle seule de sorte qu'elle soit seule à se trouver dans l'imagination, cependant on distingue entre elle et l'autre chose, en jugeant que cette [autre] chose n'est pas avec elle.

Aussi celui qui croit que la surface, la ligne et le point peuvent être imaginés comme une surface, une ligne et un point avec la supposition qu'il n'y a pas de corps avec la surface ni avec la ligne ni avec le point, commet une erreur. | Cela parce qu'on ne peut pas supposer la surface seule dans l'imagination, n'étant le terme de rien, sans l'imaginer avec un situs propre et sans l'imaginer avec deux directions, conduisant celui qui se dirige vers elle de manière à ce qu'il rencontre deux côtés différents comme tu le sais. Alors ce qui a été supposé surface ne serait pas surface.

115 || La surface est le terme même et non ce qui a deux termes *. Et si l'on s'imagine la surface [comme étant] la fin [*nihāya*] même qui suit une seule direction en tant que surface ou bien comme le côté même et le terme *(al-ḥadd)* sans qu'il y ait de séparation pour un autre côté, alors ce qui est sa fin *(nihāya)* sera imaginé avec elle d'une certaine manière. Il en est de même pour la ligne et le point.

La ligne ne vient pas d'un point en mouvement

| Ce que l'on dit du point qu'il dessine par son mouvement la ligne, c'est quelque chose que l'on dit pour [qu'on puisse] l'imaginer mais il n'est pas possible que cela existe. Non pas que l'on ne puisse pas supposer au point un contact *(mumāssa)* se déplaçant, — nous avons montré que cela était possible pour lui d'une certaine manière, — mais le contact, étant donné qu'il n'est pas établi et qu'après le contact la chose ne reste que ce qu'elle était avant le contact, il n'y aura pas de point qui reste comme principe d'une ligne après le contact. Il n'y aura pas d'extension *(imtidād)* entre lui et entre les parties du contact parce qu'un tel point n'est devenu | point et terme, comme tu l'as vu en Physique, que par le contact sans plus. Si donc le contact cesse par le mouvement, comment [le point] restera-t-il point ? Et de même comment ce dont le point est principe pour lui peut-il rester un dessin stable ? Cela n'a lieu que dans l'imagination seulement *.

De même, son mouvement existant, il y aura nécessairement une chose qui existera sur laquelle ou en laquelle se trouvera le mouvement. Cette chose est apte à ce qu'il y ait du mouvement en elle : c'est un corps ou une surface ou une dimension dans une surface ou une dimension qui est ligne. Ces choses existeront donc avant le mouvement du point. Alors | le mouvement du point ne sera pas cause de leur existence.

116 || Quant à l'existence de la mesure corporelle, elle est évidente. Celle de la surface est due à la nécessité de la finitude de la mesure corporelle. Quant à l'existence de la ligne, elle est due à la possibilité de la section des surfaces et qu'on suppose qu'elles ont des termes.

L'angle

Quant à l'angle, certains ont pensé, qu'il était une quantité continue autre que la surface et le corps. Il faut qu'on l'examine. Nous dirons :

La mesure, qu'elle soit corps ou surface, | peut être entourée de limites *(nihāyāt)* qui se rencontrent en un seul point. Elle sera en tant qu'elle se trouve entre ces limites quelque chose ayant un angle sans que l'on considère l'état de ses limites d'aucun point de vue. C'est comme si elle était une mesure *(miqdār)* plus qu'une dimension *(bu'd)* qui se termine à un point. Si tu veux, tu peux appeler cette mesure même, en tant qu'elle est telle, angle, et si tu veux, tu peux appeler la modalité *(al-kayfiyya)* qu'elle possède en tant que telle, « angle ». La première appellation sera comme le carré *(al-murabba')*, la seconde comme la quadrature *(al-tarbī')*.

Si tu appliques le nom [d'angle] | au premier sens tu diras : un angle égal, moindre, plus grand par lui-même parce que sa substance est une mesure. Si tu appliques le nom dans le second sens tu diras : il a cela à cause de la mesure qui est en lui comme pour la quadrature. En tant qu'il est angle au premier sens on peut supposer en lui soit trois dimensions soit deux : il est alors la mesure d'un corps ou d'une surface.

L'angle n'est pas un quatrième genre de mesure

Celui qui croit ceci : qu'il n'y a de surface que si la ligne qui la fait se meut | dans l'imagination *(fīl-wahm)* avec ses deux points jusqu'à ce qu'elle la produise, de sorte que la longueur se mouvant en vérité, selon la largeur, la largeur se produit, après la longueur ; il y aura longueur et largeur ; mais [la ligne] qui a produit l'angle ne s'est mue ni dans la longueur seulement comme elle est ni dans la largeur de façon à produire une surface, mais elle s'est mue par l'un de ses sommets *(bi' aḥad ra'sayhi)* et l'angle s'est produit, — [celui qui croit ceci] fait de l'angle un quatrième genre de mesure.

117 || La raison en est qu'il ignore le sens de notre affirmation que la chose a trois dimensions ou deux dimensions pour qu'elle soit corporelle ou possédant une surface. Si tu comprends cela tu comprendras que ce qu'il affirme n'est pas contraignant et il ne faut pas qu'un homme raisonnable y prête l'oreille. Mais c'est de la part de cet homme une intrusion dans ce qui ne le regarde pas.

Et cet [homme] inattentif et perplexe irait jusqu'à soutenir que la surface en vérité est le carré *(al-murrabba')* ou le rectangle | seulement. Ses paroles ne méritent pas qu'on s'y arrête davantage.

Tu as ainsi connu l'existence des mesures et qu'elles sont des accidents, qu'elles ne sont pas principes des corps car l'erreur est arrivée de la façon que tu sais.

Quant au temps, tu t'es rendu compte de son caractère accidentel et de sa dépendance du mouvement dans ce qui précède.

Les mesures du continu sont au nombre de quatre seulement

Il te reste à savoir qu'il n'y a pas de mesure en dehors de celles-ci *. Nous dirons : la quantité continue doit ou bien être stable *(qārr)* ayant l'existence réalisée dans toutes ses parties ou non. Si elle n'est pas stable mais qu'elle a une | existence renouvelée, une chose succédant à une autre, c'est le temps.

Si elle est stable, et c'est la mesure, alors ou bien elle est la plus parfaite des mesures, c'est celle dans laquelle tu peux supposer trois dimensions, — car on ne peut en supposer plus, — c'est la mesure corporelle. Ou on suppose en elle deux dimensions ou une seule dimension car tout contenu a une dimension donnée en acte ou en puissance et comme il n'y a pas plus de trois [dimensions] ni | moins d'une, les mesures seront au nombre de trois, et les quantités continues par elles-mêmes sont au nombre de quatre.

Le lieu, la légèreté et le poids ne sont pas des quantités continues

On dit parfois de certaines autres qu'elles sont des quantités continues mais [en fait], elles ne le
118 sont pas *. || Pour le lieu, c'est la surface, pour la gravité et la légèreté elles produisent par leur mouvement des mesures dans les temps et les lieux. Elles ne comportent pas en elles-mêmes d'être divisées [en parties dont] une les nombrerait de sorte qu'elles s'opposeraient par l'égalité et l'inégalité ; on supposerait qu'elles ont un terme qui s'applique sur un terme du même genre, puis l'autre terme du premier s'appliquerait sur l'autre terme du second. Si l'autre terme s'appliquait sur lui, il [lui] serait égal ; ou bien il en différerait | alors il ne serait pas égal mais inégal. En effet, nous entendons par égalité et inégalité les deux choses qui communément donnent à la mesure ce sens. Tandis que la division qui advient à la légèreté et à la gravité faisant qu'une gravité est la moitié d'une autre, elle est due au fait qu'elle s'est mue dans le même temps la moitié de l'espace ou dans le [même] espace le double du temps ou que le plus grand s'est mû vers le bas, dans un appareil, d'un mouvement tel qu'il entraîne nécessairement que le plus petit se meuve vers le haut | ou quelque chose de ce genre.

C'est comme la chaleur qui est double d'une [autre] chaleur parce qu'elle agit deux fois plus ou parce qu'elle est dans un corps deux fois plus grand avec la même température (litt. : chaleur). Il en est de même du cas du petit et du grand, de beaucoup et du peu. Ce sont là des accidents également qui suivent les quantités du point de vue de la relation. Tu as appris l'exposé concernant toutes ces choses dans un autre endroit.

Conclusion

La définition de la quantité, en bref, c'est ce en quoi peut se trouver quelque chose d'elle qui est apte à être | un, « numérant » et cela par lui-même, que cette aptitude soit effective ou supposée.

119

Chapitre cinquième

De l'exacte détermination de la quiddité du nombre. Définition de ses espèces. Manifestation de ses principes

Il convient que nous déterminions exactement ici la nature des nombres et leurs propriétés et comment il faut | se représenter leur état et leur existence.

Réalité objective du nombre

Nous les avions quittés prématurément pour traiter des quantités continues *, parce que notre but exigeait cela. Nous dirons : le nombre a une existence dans les choses et une existence dans l'âme. Et l'affirmation de celui qui a dit que le nombre n'a d'existence que dans l'âme n'est pas digne d'être considérée *.

Mais s'il disait, que le nombre, abstraction faite des [choses] comptées qui existent *in re*, n'a d'existence que dans l'âme, il aurait raison. Nous avons en effet montré que l'un n'est séparé des réalités concrètes *(al-a'yān)*, subsistant | par lui-même que dans l'esprit. Il en est de même de ce dont l'existence repose sur l'existence de l'un.

Mais qu'il y ait dans les êtres existants des nombres, cela ne souffre aucun doute puisqu'il y a dans les existants des unités *(waḥdāt)* au-dessus de l'unité et chacun des nombres est une espèce en lui-même. Il est un en lui-même en tant qu'il est telle espèce. En tant qu'il est telle espèce, il a des propriétés. Et la chose qui n'a pas de réalité, il est impossible qu'elle ait des propriétés d'antériorité ou de composition ou d'achèvement, d'augmentation ou de diminution, d'être élevé au carré ou au cube, d'être un nombre irrationnel *(ṣamm)* et d'avoir les autres figures | qu'ils ont.

Le nombre n'est pas un agrégat d'unités mais un ensemble distinct de ses composants

120 || Par conséquent, il y a pour tous les nombres une réalité qui lui est propre et une forme à partir de laquelle on se le représente dans l'âme. Cette quiddité c'est son unité par laquelle il est ce qu'il est. Le nombre n'est pas une multiplicité qui

ne se rassemble pas en une unité de sorte qu'on pourrait dire qu'il est un agrégat d'unités *(āḥād)* *. En effet, en tant qu'agrégat il est « un » auquel on peut attribuer des propriétés qui n'appartiennent pas à d'autres que lui. Il n'est pas étonnant que la chose soit une en tant qu'elle a une forme donnée | comme la « dizaineté » par exemple ou la trilarité et a une multiplicité [en elle-même]. Du point de la dizaineté, elle est ce qu'elle est par les propriétés de la dizaine mais en tant que multiplicité elle n'a d'autres propriétés que celles qu'a la multiplicité qui s'oppose à l'unité. C'est pourquoi le dix ne se divise pas selon la dizaineté en deux dix ayant chacun les propriétés de la dizaineté.

Il ne faut pas que l'on dise que le dix n'est pas autre chose que neuf et un ou cinq | et cinq ou un et un et un, etc. jusqu'à dix. Quand tu dis : le dix c'est neuf et un, tu attribues le neuf au dix et tu ajoutes le un. C'est comme si tu disais : le dix est noir et doux. Il faut que soient vrais de lui les deux attributs qui sont ajoutés l'un à l'autre. Alors le dix serait neuf et également un.

Si tu ne cherches pas par l'addition à [donner] une définition, mais que tu as voulu signifier ce que l'on dit quand on dit que l'homme est un animal et raisonnable, | i. e. est un animal, cet animal qui est raisonnable, c'est comme si tu disais : le dix est neuf, ce neuf qui est un. Cela aussi est impossible.

121 Et si tu entends || que le dix c'est neuf avec un et que tu veuilles dire que le dix, c'est le neuf qui est avec « un » de sorte que si le neuf était seul, il n'y aurait pas de dix tandis que s'il est avec l'un ce neuf serait dix, tu te tromperais également. Car le neuf s'il était seul ou avec n'importe quoi qui l'accompagne, il est neuf et ne sera pas dix du tout.

Si tu n'entends pas le | « avec » comme attribut du neuf mais de ce à quoi le neuf est attribué, alors ce serait comme si disais : le dix est neuf et bien qu'il soit neuf, il est aussi un. Cela est aussi faux. Bien plus tout cela est un langage métaphorique fallacieux. Le dix est l'ensemble du neuf et d'un s'ils sont pris ensemble et qu'il résulte d'eux autre chose qu'eux.

Le nombre ne se définit pas mais se décrit

La définition de chacun des nombres — si tu veux préciser *(al-taḥqīq)* — c'est de dire : c'est | un nombre résultant du groupement de un et un et un, etc. en mentionnant toutes les unités. Cela parce que

(1) *ou bien* on définit le nombre sans mentionner la composition de ses éléments mais par une de ses propriétés ; ce serait une description de ce nombre non sa définition par sa substance ;

(2) *ou bien* on mentionne sa composition à partir de ses éléments. Si on mentionne sa composition à partir de deux nombres sans d'autres, par exemple, si l'on dit que le dix est composé de cinq et cinq, cela n'aurait pas plus de raison que de dire qu'il est composé de six | et quatre. Et il n'y a pas de raison de rattacher l'identité du dix à l'une de ces compositions plutôt qu'à l'autre *.

En effet, en tant qu'il est dix, il est une quiddité une ; or il est impossible qu'il y ait une quiddité une et que ce qui désigne une quiddité, en tant qu'elle est une, ait des définitions diverses.

122 || S'il en est ainsi, sa définition n'est pas par celle-ci ni par celle-là mais par ce que nous avons dit. S'il en est ainsi, les compositions de cinq et cinq, de six et quatre, de trois et sept seraient nécessaires pour lui et le suivraient, et elles seraient des descriptions *(rasm)* pour lui ; toutefois la définition par le cinq exige la définition du cinq. Tout ceci se réduit aux unités. | Et alors la signification de ton affirmation : le dix est [composé] de cinq et cinq est la même que ton affirmation de trois et sept, de huit et deux, je veux dire si tu considères les unités.

Mais si tu considères la forme du cinq et du cinq, du trois et du sept, chacune des deux considérations serait différente de l'autre. En effet, il n'y a pas pour une même essence des quiddités ayant des significations diverses mais ce sont ses concomitants et ses accidents qui se multiplient. C'est pourquoi l'éminent philosophe * a dit : « Ne croyez pas que six, | c'est trois et trois mais six fois un. »

Mais la considération du nombre selon ses unités est difficile à imaginer et à exprimer. Aussi recourt-on aux descriptions.

La dyade, le plus petit nombre

Ce qui est nécessaire et ce qu'il faut examiner en ce qui concerne le nombre, c'est l'état de la dyade. Quelqu'un a dit * : la dyade n'est pas un nombre et cela parce que la dyade est la première paire et l'unité est le premier impair. Et de même que | l'unité

123 qui est le premier impair n'est pas un || nombre, de même la dyade qui est la première paire n'est pas un nombre.

Il dit : parce que le nombre est une multitude composée d'unités or le plus petit nombre d'unités, c'est le 3. De plus parce que si la dyade était nombre, il faudrait ou bien qu'elle soit composée ou non. Si elle est composée, c'est un autre nombre que l'unité qui la nombrera. Si elle nombre premier, elle n'aurait pas de moitié.

Quant aux partisans de la vérité *, ils ne s'occupent d'aucune façon | de pareilles choses, car l'unité n'est pas non-nombre parce qu'elle est impair ou pair mais parce qu'elle ne comporte pas de séparation en unités.

Quand ils disent qu'[elle] est composée d'unités, ils entendent par là ce qu'entendent les grammairiens par le mot « pluriel » et que le plus petit en est le trois, bien qu'il y ait à ce sujet plusieurs opinions *. Mais ils entendent par là ce qui est plus que un et plus abondant que lui. Ils ont pris cette habitude et peu leur importe qu'il ne se trouve pas de pair qui ne soit pas nombre | bien qu'il se trouve un impair qui ne soit pas nombre. Ce qu'on exige d'eux, c'est de s'efforcer de chercher un pair qui ne soit pas nombre. Ils ne posent pas comme condition pour le premier nombre qu'il n'ait pas de moitié du tout mais qu'il n'ait pas de moitié qui soit nombre *('adadan)* en tant qu'il est premier. Ce qu'ils entendent par le premier, c'est qu'il ne soit pas composé de nombre.

Tandis que l'on entend par nombre ce qui comporte une discontinuité et dans lequel se trouve « un ». La dyade est donc le premier nombre et c'est le point extrême de la paucité du nombre.

Quant à la multiplicité dans le nombre, elle n'a pas de limite. La paucité de | la dyade n'est pas celle qui se dit par elle-même mais par rapport au nombre.

124 || Que la dyade * ne soit pas plus grande que quelque chose n'entraîne pas que sa paucité ne soit pas par rapport à autre chose qu'elle. Aussi il n'est pas nécessaire que ce qui reçoit une relation à quelque chose ait une référence à autre chose qui accompagne cette relation. Il n'est pas, en effet, nécessaire que si deux relations adviennent simultanément à une chose, une relation de paucité et une relation de multiplicité, de sorte que | comme elle est « peu » par rapport à une chose, elle soit « beaucoup » par rapport à autre chose, qu'il en résulte nécessairement de cela que toute paucité advenant à une chose, la multiplicité *(al-kathra)* lui advient en même temps, de la même façon que si quelque chose est possédant et possédé, il ne doit pas s'en suivre qu'il n'y ait pas quelque chose qui soit seulement possédant ; ou bien parce qu'une chose est genre et espèce, il en résulterait qu'il n'y ait pas quelque chose qui soit genre seulement. En effet, « le peu » n'est pas devenu « peu » seulement parce qu'il y a quelque chose d'autre qui est par rapport à lui beaucoup, mais à cause de la chose par rapport à laquelle | cette chose est beaucoup.

Aussi, c'est la plus petite paucité. Quant à sa paucité, c'est par rapport à tout nombre parce qu'elle est déficiente [plus petite] par rapport à tout nombre. Elle est la plus petite parce qu'elle n'est pas « beaucoup » par rapport à un nombre. Si la dyade n'était pas mesurée à autre chose elle ne serait pas « peu ».

Paucité et multiplicité

On peut entendre la multiplicité selon deux sens : l'un c'est qu'il y a dans la chose des unités plus que | l'un et cela absolument sans aucun rapport à autre chose. L'autre [sens] c'est qu'il y a dans la chose ce qu'il y a dans une autre avec un surplus. C'est cela qui est « selon un rapport ».

125 || Il en est de même pour la grandeur, pour la longueur et la largeur. La multiplicité prise absolument s'oppose à l'unité selon une opposition de la chose au principe qui la mesure. L'autre multiplicité s'oppose à la paucité selon une opposition de relation. Il n'y a aucune contrariété entre l'unité et la pluralité, d'aucune manière. Comment en serait-il autrement, l'unité constituant la pluralité ? Nous devons mettre au point d'une façon précise cette question.

126

Chapitre sixième

Opposition de l'un et de la multiplicité

L'opposition entre l'un et le multiple n'est pas une opposition de contrariété

Il convient que nous examinions comment se présente l'opposition entre le multiple et l'un. L'opposition | pour nous, était de quatre sortes, nous l'avons précisé. Nous préciserons également par la suite que la forme de l'opposition exige que le nombre de ses variétés soit tel. Il y a parmi cela l'opposition de contrariété. Il n'est pas possible que l'opposition * entre l'unité et la multiplicité fasse partie de ce groupe. Cela parce que l'unité constitue la multiplicité. Or aucun des contraires ne peut constituer son contraire mais il le détruit et l'anéantit.

Quelqu'un pourrait dire * : tel est le fait de l'unité et de la pluralité. Car il ne faut pas dire que | le contraire, quel qu'il soit, détruit [son] contraire, mais s'il disait : le contraire détruit [son] contraire en inhérant dans son sujet, l'unité aussi détruirait la multiplicité en inhérant dans le sujet de la multiplicité, selon ce que tu as dit être possible, [à savoir], qu'au sujet advient l'unité et la multiplicité [au même titre].

Nous dirons en réponse à cet homme : de même que la multiplicité ne se réalise que par l'unité, de même la multiplicité ne se détruit que par la destruction de ses unités, la multiplicité ne se détruit jamais par elle-même d'une destruction | première mais il arrive d'abord à ses unités d'être détruites, ensuite il lui arrive d'être détruite par la destruction de ses unités. Alors si l'unité détruit la multiplicité, elle ne le fait pas en première visée *(bil-qaṣd al-awwal)* elle ne fait que priver les unités appartenant à la multiplicité de leur
127 état en acte jusqu'à ce qu'elles soient en puissance. || Il en résulte nécessairement que la multiplicité n'existe plus. Par conséquent, l'unité ne détruit d'abord que l'unité ; toutefois elle ne détruit pas l'unité comme la chaleur détruit le froid, car l'unité n'est pas le contraire de l'unité, mais [elle la détruit] en ce [sens] que, à ces

unités, il advient une cause destructrice de laquelle résulte cette unité. Il en est comme pour la destruction de surfaces.

| Si c'était à cause de cette consécution [qui se produit] dans le sujet que l'unité doit être le contraire de la multiplicité, alors il vaudrait mieux que l'unité fût le contraire de l'unité, en ce sens que l'unité ne détruit pas l'unité comme la chaleur détruit le froid parce que l'unité qui arrive, si elle détruit l'unité première, elle la détruit par rapport à la chose qui n'est pas elle-même sujet de l'autre unité. Mais le mieux c'est de penser qu'elle est une partie de son sujet.

| Quant à la multiplicité, son unité n'est pas détruite d'une destruction première. Mais il ne suffit pas comme condition deux contraires que le sujet soit un et qu'ils se succèdent en lui, mais il faut, outre cette consécution, que les natures soient exclusives l'une de l'autre, s'éloignant, l'une ne pouvant pas être constituée par l'autre à cause de la diversité essentielle qu'il y a entre elles. Et que leur exclusion mutuelle soit première.

Également quelqu'un dira peut-être : le sujet de l'un et du multiple n'est pas le même. En effet, | la condition pour [qu'il y ait] deux contraires, c'est qu'il y ait pour les deux un même sujet numériquement. Or il n'y a pas plus l'unité en elle-même et la multiplicité en elle-même un même sujet numériquement mais un même sujet spécifiquement. Comment dès lors le sujet de l'unité et de la multiplicité serait-il un numériquement ?

128 || De plus, tu n'ignores pas, d'après ce qui précède, la vérité de ce que nous avançons : ce que cela contient, ce qui est pour et contre. Il appert donc clairement que l'opposition entre l'un et la multiple n'est pas une opposition de contrariété.

Ni une opposition de privation

Voyons si l'opposition entre eux est l'opposition de la forme et la privation. Nous dirons * : Il faudrait d'abord que la privation provenant d'eux soit la privation de quelque chose qui doit appartenir | au sujet ou à son espèce ou à son genre comme tu l'as vu au sujet de la privation. Il faut que tu t'ingénies à trouver un point de vue où tu considères comme absence de multiplicité dans ce dont la nature est, selon son espèce, de se multiplier et que tu t'ingénies à trouver un autre point de vue où la multiplicité est considérée comme absence d'unité dans des choses dont la nature est de s'unifier. Mais la vérité est qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux choses qui soient, chacune, privation et habitus l'une par rapport à l'autre mais l'habitus parmi elles c'est ce qui est intelligible par lui-même, qui est stable par lui-même.

Quant à la privation, c'est que | cette chose qui est intelligible par soi, ne soit pas dans ce où elle devrait être. Il en résulte que la [privation] n'est intelligée et comprise que par l'habitus.

Opinion des Anciens

Quant aux Anciens *, les uns ont fait consister cette opposition dans la privation et l'habitus et ont considéré [cette contrariété] comme la première contrariété.

Ils ont rangé sous l'habitus et la forme : le bien, l'impair, l'un, la fin *(al-nihāya)*, la droite, la lumière, le quiescent, le droit, le carré, la science et le masculin. Et dans le domaine de la privation les opposés de ceux-là : | le mal, le pair, le multiple, l'infinitude, le gauche, l'obscurité, le mobile, le courbe, le rectangle, l'opinion, le féminin.

Quant à nous, il nous est difficile de considérer l'habitus comme l'unité et de considérer la multiplicité comme la privation.

D'abord parce que voilà que nous définissons l'unité par l'absence
129 de division ou l'absence de partie en acte. || Et nous prenons la division *(al-inqisām)* et la partition *(al-tajazzu')* dans la définition de la multiplicité. Nous avons déjà mentionné ce qu'il en est. En second lieu parce que l'unité se trouve dans la multiplicité et la constitue. Comment la quiddité de l'habitus existerait-elle dans la privation de sorte que la privation soit composée d'habitus qui s'assemblent ? Et de même si l'habitus c'est la multiplicité comment l'habitus se composerait-il de ses privations ? On ne peut donc pas faire de | l'opposition entre elles une opposition de la privation et de l'habitus.

Ni une opposition de contradiction

Si cela n'est pas possible, on ne peut pas dire que l'opposition entre elles c'est l'opposition de contradiction * parce que [l'opposition] qui se trouve dans les mots va contre l'accord avec cette considération ; et celle qui se trouve dans les choses générales est du genre de l'opposition de la privation et de l'habitus, bien plus, elle est le genre de cette opposition.

En effet, en face de l'affirmative, il y a la « stabilisation » *(al-thubūt)*, en face de la négative la privation [et si une telle opposition était entre l'unité et la multiplicité] il en résulterait | les absurdités qui arrivent dans ce que nous avons dit.

Ni une opposition de relation

Voyons si l'opposition entre elles est une opposition de relation *. Nous dirons : on ne peut pas dire qu'entre l'unité et la multiplicité en elles-mêmes, il y ait opposition de relation. Cela parce que la quiddité de la multiplicité ne s'intellige pas seulement par rapport à l'unité, de sorte qu'elle ne soit multiplicité que parce qu'il existe une unité, bien qu'elle ne soit multiplicité qu'à cause de l'unité. Tu as appris dans les livres de logique la différence entre ce qui n'existe que par une chose et | ce dont la quiddité ne se dit que par rapport à quelque chose. Mais la multiplicité n'a besoin que d'être intelligée, comme venant de l'unité, parce qu'elle est causée par l'unité en elle-même. Et ce que signifie qu'elle est causée est autre que ce que signifie qu'elle est multiplicité. La relation n'existe pour elle qu'en tant qu'elle est cau-
130 sée. La causalité est un concomitant de la multiplicité || non la multiplicité elle-même.

De plus, si [la multiplicité] appartenait à la relation, on devrait, de la même façon que sa quiddité est dite par rapport à l'unité, dire la quiddité de l'unité en tant qu'elle est unité par rapport à la multiplicité selon la condition de la conversion des deux relatifs. Ils

seraient égaux dans l'existence en tant que celle-ci est unité et celle-là multiplicité. Mais il n'en est pas ainsi.

Il n'y a pas d'opposition essentielle entre l'un et le multiple mais l'opposition suit leur essence

| Si tout cela te paraît clair, il convient que tu décides qu'il n'y a pas d'opposition entre elles dans leur essence, mais que l'opposition les suit, à savoir que l'unité en tant qu'elle est mesure s'oppose à la multiplicité en tant qu'elle est mesurée. Le fait que la chose est une et qu'elle est mesure n'est pas la même chose, mais il y a une différence entre les deux. Il peut advenir à l'unité qu'elle soit mesure comme il lui arrive d'être cause. De plus, il arrive aux choses, à cause de l'unité qui se trouve en elles, | qu'elles soient des mesures. Mais l'un de toute chose et sa mesure sont du même genre. L'un dans les longueurs est une longueur, dans les largeurs une largeur, dans les corps un corps, dans les temps un temps, dans les mouvements un mouvement, dans les poids un poids, dans les mots un mot, dans les lettres une lettre.

Unités de mesure conventionnelles

On peut s'efforcer * de poser « l'un » dans toute chose, ce qui est le plus petit possible, pour que la différence, en elle soit la plus petite possible. Pour certaines choses, son « un » est supposé par nature comme une noix, | une pastèque ; dans d'autres choses, on suppose l' « un », par [libre] imposition *(bil-waḍ')* : ce qui s'ajoute à cet « un » est considéré comme plus que l'un et ce qui est moindre que lui n'est pas considéré comme un, car on ne considère comme un que ce qui est supposé l'être parfaitement. Cet « un » ressortit également aux
131 choses les plus manifestes dans leur genre. || Par exemple l'unité pour les longueurs, c'est l'empan, pour les largeurs un empan au carré *(hibrun fī shibrin)* ; pour les solides, l'empan au cube pour les mouvements, un mouvement mesuré, connu. Il n'y a de mouvement de cette sorte commun pour tous [les mouvements] que les mouvements mesurés par nature, et surtout ceux qui ne varient pas mais qui s'étendent régulièrement *(tamtaddu muttafiqatan)*, de sorte qu'ils restent un dans toute mensuration et surtout ceux qui ont | la plus petite mesure de mouvement. La plus petite mesure de mouvement est celle dont le temps est le plus court. C'est le mouvement des astres, très rapide, dont la mesure est connue d'une façon précise parce que la révolution n'augmente pas ni ne diminue et la petitesse de sa mesure est connue par la rapidité du retour ; on n'a pas à attendre longtemps son renouvellement mais chaque jour et chaque nuit s'achève une révolution, près d'exister et de se renouveler, et [proche] également de se diviser par le mouvement des heures. Alors | le mouvement d'une seule heure par exemple, sera la mesure des mouvements. De même, son temps est la mesure des temps. Et l'on peut supposer dans les mouvements un mouvement « un » selon les distances ; seulement cela n'est pas utilisé et ne rentre pas dans la première supposition.

Quant au poids, on suppose également le poids d'un dirhem et d'un dinār également. Dans les intervalles de la musique, le « *irkhā* » du chant qui est un quart de ton et d'autres petits intervalles qui se comportent pareillement. | Parmi les sons, la lettre vocalisée brève, la lettre quiescente ou la syllabe brève.

132 || Il n'est pas nécessaire que chacune de ces positions se produise nécessairement, mais il peut se présenter par supposition. Il est possible que l'on suppose [un] * dans chaque catégorie ce qui est moindre ou plus grand qu'il n'a été supposé. Cependant il n'est pas nécessaire, si on suppose pour ces choses une unité, que l'on puisse mesurer par elle tout ce qui se trouve dans ce genre : car il est possible que l'autre soit différent de tout ce qui a servi à mesurer | d'abord.

Il y a une ligne qui est différente d'une ligne, une surface d'une surface, un corps d'un corps. Si la ligne, la surface et le corps sont différents d'un corps, d'une surface, d'une ligne de même le mouvement peut être différent d'un mouvement. S'il en est ainsi, le temps et le poids également sont différents du temps et du poids. Il se peut que ce qui est différent de ceci soit différent de tel autre. Tu as appris tout cela | dans la science mathématique.

S'il en est ainsi, les unités qui adviennent à chacun de ces genres seront nombreuses et elles sont quasi infinies. S'il existe une qui vaut pour mesurer quelque chose, il y a des choses aussi en nombre infini qui ne sont pas mesurées par elle. Et comme la mesure fait connaître le mesuré, la science et le sens ont été comptés comme des mesures pour les choses : celles-ci sont en effet connues par eux.

L'homme mesure de toute chose ?

Certains ont dit * : l'homme | est la mesure de toute chose, parce qu'il a la science et le sens et que par eux il atteint toute chose.

Ce qui est plus vrai, c'est que la science et le sens sont mesurés par l'objet connu et le sensible et que là est un fondement pour elle. Il peut toutefois arriver que la mesure soit également mesurée par le mesuré. C'est ainsi qu'il faut se représenter les choses dans l'opposition de l'unité et de la multiplicité.

Égalité et inégalité

133 || On peut soulever une objection au sujet du plus grand et du plus petit : comment ils s'opposent et comment est l'opposition d'égalité. L'égal est opposé à chacun des deux : l'égal et le plus grand ne peuvent être que différents. Il en est de même pour l'égal et le plus petit. Quant au plus grand et au plus petit, s'ils sont opposés ce sera une [opposition] de relation. Celui-ci est plus grand par rapport à ce qui est plus petit. | L'égal n'est relatif à aucun d'eux mais à ce qui est égal à lui. Et nous pensons qu'il ne faut pas, là où il y a un plus grand et un plus petit, qu'il y ait parmi eux d'égal existant. Cela tu l'as appris ailleurs *.

S'il en est ainsi, il vaut mieux que l'opposition première de l'égal ne soit pas celle qui [l'oppose] au plus grand et au plus petit mais

celle qui l'oppose au non-égal et qui est la privation de ce à quoi il appartient d'avoir | l'égalité. Sa privation n'est pas dans le point, l'unité, la couleur, l'intelligence, et les choses n'ayant pas de mesure, mais dans les choses qui ont une mesure et une quantité.

L'égal ne s'oppose qu'à sa privation qui est la non-égalité mais la non-égalité accompagne nécessairement les deux, je veux dire, le plus grand et le plus petit, comme le genre. Je ne veux pas dire qu'il est genre, mais je veux dire qu'il suit nécessairement chacun des deux car l'un des deux est grand et la grandeur est une intention existentielle que | la privation accompagne nécessairement et l'autre est petit et la petitesse de ce point de vue est pareille.

134 CHAPITRE SEPTIÈME

Les qualités sont des accidents

Parlons maintenant des qualités. Quant aux qualités sensibles et corporelles, il n'y a pas de doute | qu'elles existent. Nous avons parlé aussi de leur existence * dans d'autres endroits et nous avons réfuté les allégations contestataires de ceux qui s'obstinent à les nier.

Les qualités sont-elles des substances ?

Mais il ne reste qu'un doute qui surgit à leur sujet : sont-elles des accidents ou ne le sont-elles pas ? Certains pensent que ce sont des substances qui se mêlent aux corps et s'infiltrent en eux. La couleur en elle-même serait ainsi une substance, la chaleur également. Chacune de ces dernières [qualités] occupe, d'après eux, | ce rang [de substance]. Ils ne sont pas convaincus par le fait que ces choses existent quelquefois et quelquefois n'existent pas, alors que la chose « désignée » est subsistante, existante. Ils disent : cette chose ne disparaît pas mais elle se met à se séparer peu à peu comme l'eau dans laquelle on plonge un habit : après une heure il n'y a plus d'eau et l'habit se trouve exister dans son état. L'eau ne devient pas pour autant un accident, mais c'est une substance qui se sépare d'une autre substance qu'elle a rencontrée. Il se peut qu'elle s'en sépare de telle manière que l'on ne perçoive pas les parties | qui s'en séparent, parce qu'elles s'en sont séparées en étant trop petites pour que les sens puissent les apercevoir séparées d'une manière qui les distingue. Certains disent qu'elles sont peut-être « occultées » *(takmunu)*.

Réfutation de cette opinion : Première supposition : les qualités sont des substances non-corporelles

Il convient donc que nous montrions * que ce qu'ils disent est faux. Nous dirons : Si ces [qualités] sont des substances, il faut : ou bien que ce soient des substances qui sont des corps ; ou des substances qui ne le soient pas.

135 || Si ces [qualités] sont des substances non corporelles, alors : ou bien elles sont telles qu'il

soit possible qu'à partir d'elles, se forment des corps, — ce qui est impossible, car il est impossible qu'à partir de ce qui n'est pas divisible en des dimensions corporelles se forme un corps ; ou bien cela n'est pas possible ; son existence * n'aura lieu que par association avec les corps et son infiltration *(sarayān)* en eux. Tout d'abord parce que ces substances auraient un situs. | Or toute substance qui a un situs est divisible *(munqasim)*, cela a été montré.

Qualités inséparables

En second lieu il faudrait ou bien que chacune de ces substances existe séparée du corps dans laquelle elle se trouve ou bien qu'elle ne le soit pas.

Si elle est telle qu'elle ne se trouve pas séparée [des corps] et que son existence dans les corps soit telle que ces corps soient des sujets pour elle [i. e. la substance], car ils ne sont pas en elle [i. e. la substance] comme des parties et elle n'est pas séparée du corps, et que le corps qualifié par elle a déjà une substantialité achevée par lui-même, alors [ces qualités] ne seront que des accidents. Elles n'ont de | la substantialité que le nom *.

Qualités séparables

Si [ces qualités considérées comme des substances] se séparent de leurs corps, c'est ou bien par une séparation qui les transporte d'un corps à un autre sans qu'elles puissent subsister per se ou bien qu'elles aient une séparation telle qu'elles puissent subsister per se. Si ne se trouvant pas dans un corps, elles s'y trouvaient [après], cela n'aurait lieu que par leur transport dans l'autre [corps] ; il en résulterait nécessairement que tout corps dont la blancheur s'est corrompue, sa blancheur s'est transportée à un corps qui lui est contigu ou est restée séparée jusqu'à ce qu'elle se trouve dans un corps éloigné, sans être unie à | un corps pendant qu'elle parcourt la distance. Mais il n'en est pas ainsi.

Quant à « l'occultation » nous avons fini [d'en parler] et nous en avons montré l'impossibilité. Il découle de cela que tout corps qui chauffe un [autre] corps transporte en lui de sa propre chaleur ; alors celui qui réchauffe se refroidit.

136 || De plus, cette espèce de transport ne supprime pas son accidentalité car beaucoup de personnes, en ce qui concerne les accidents eux-mêmes, admettent comme possible ce transport, je veux dire le transport dans les parties du sujet et le transport d'un sujet à un autre. C'est seulement si sa subsistance est possible non dans un sujet qu'il n'est pas accident. Mais si on se demande si ce qui subsiste dans un sujet peut se transporter | à un autre sujet sans qu'il se sépare des deux, cette considération n'est valable qu'après la subsistance dans le sujet *.

De plus, cela n'est absolument pas valable parce qu'il faut ou bien que ce qui s'est trouvé dans un sujet donné, son essence individuelle dépende de ce sujet individuel *(shakhṣī)* ou bien n'en dépende pas. Si son essence individuelle dépend de ce sujet individuel, on sait

qu'il n'est pas possible que son individu ne reste que dans ce sujet individuel. Et si ce qui l'a fait exister | dans ce sujet, c'est seulement une cause donnée et que cette cause ne le constitue pas en tant qu'il est cet individu, il est possible que soit écartée de lui cette cause et les autres causes de sorte qu'il n'ait pas besoin de ce sujet pour sa subsistance. La disparition de cette cause ne sera pas la cause de son besoin d'un autre sujet, parce que la cause pour laquelle une chose n'a pas besoin d'un autre sujet, c'est la privation de cause en tant qu'il en avait besoin ; alors en lui-même il n'en avait pas besoin. Donc | la disparition de cette cause n'est pas l'existence même de l'autre cause à moins que la disparition de cette cause ne soit impossible que par l'existence de cette dernière cause et non pour autre chose.

Si donc cette cause-ci advient, l'autre cause disparaît. Alors cette chose n'aurait plus besoin du premier sujet. Et elle aurait besoin de l'autre sujet pour deux raisons : la première, c'est la disparition
137 || de la première cause ; la deuxième, c'est l'existence de la deuxième cause. Or l'ensemble de ces causes sont des choses en dehors de sa nature : il n'en a pas besoin pour réaliser *(taḥqīq)* son essence de façon à être cette couleur par exemple. Il n'a besoin d'elle que pour que [son essence] devienne propre à un sujet. Si le fait d'être une couleur et le fait d'être telle couleur déterminée *(bi-'aynihi)* le dispensait du sujet, cela ne l'obligerait pas à avoir besoin | du sujet. Ce qui n'a pas besoin, par son existence, de sujet ne se trouve avoir ce besoin que par une transformation de son identité. Si cela ne le dispense pas [d'un sujet] mais que cela l'en fasse dépendre, ce sujet lui sera déterminé parce qu'il comporte quelque chose de déterminé par lui-même. En effet le déterminé n'exige pas n'importe quelle chose de ce qui est infini en puissance, dans lequel une partie n'est pas différente de l'autre dans son statut.

Objection

Si l'on dit : comment exige-t-il le déterminant unique ? On répondra : il exige ce dont dépend premièrement la validité | de son existence ; il lui est donc déterminé par cela. Donc cette couleur en tant qu'elle est cette couleur ou bien n'a pas besoin de sujet ou bien elle se limitera à un seul sujet. Quant à la transformation de l'identité *(inqilāb al- 'ayn)* *, nous sommes tenus par la promesse de la mentionner. Il faut que nous la tenions.

Transformation de l'identité

Par « transformation de l'identité * », on peut entendre que ceci s'anéantit et que cela s'existentialise sans que rien du premier ne passe dans le second. S'il en est ainsi, alors le premier se sera anéanti et le second réalisé. | Ce ne sera pas le premier qui, lui, se sera transporté au second, mais nous entendons seulement par « transformation » le fait que ce qui était qualifié par le premier devient qualifié par le second, avec cette condition qu'il reste dans le second quelque chose
138 du premier. Il sera || composé de matière et de quelque chose qui est en elle. Si, par exemple, dans notre question, il s'agit de la qualité

de la colorité, alors il y aura dans la colorité quelque chose qui disparaît et quelque chose qui reste. Ce qui disparaît, c'est ce par quoi la chose est devenue couleur, bien plus, c'est la coloréité, — qui est la forme matérielle ou l'accident. C'est d'eux que nous parlons.

La qualité, aurait un situs et une mesure

Nous reprendrons et dirons : Si l'on admet que [l'accident] peut se séparer de ces substances et qu'il constitue par exemple | une blancheur ou quelque chose d'autre par lui-même, il faudrait ou bien * qu'il y ait alors pour elle une désignation qui sera la blancheur dont le propre est d'être perçue, à moins qu'on soit impuissant à la percevoir à cause de sa trop petite quantité. Elle aura toutes [les caractéristiques] selon lesquelles on connaît la blancheur. S'il en est ainsi, il en résultera nécessairement qu'un vide devra exister pour qu'existât en lui un « désigné » et qui ne soit pas dans les corps. Il faudra aussi qu'il ait un certain situs et une certaine mensuration *(taqdīr)*. Il y aura alors en lui-même une mesure *(miqdār)* qui sera, — sauf ce qui est en trop petite quantité, — sensible. Car nous ne nous représentons pas | une blancheur sans situs ni mesure, sans compter déjà que nous ne la voyons pas [elle-même].

S'il a une mesure, un situs * et un surcroît qui est la figure de la blancheur [blanchéité] il sera un corps blanc non la blancheur seulement. Nous entendons par blancheur cette figure qui s'ajoute à la mesure et le volume *(al-ḥajm)*, même si elle ne possède pas l'ensemble des [caractéristiques] selon lesquelles elle était connue, mais qu'elle a quitté cette forme et est devenue une chose autre spirituelle. Alors la blancheur, par exemple, aura un sujet auquel il adviendra que sera en lui la blanchéité qui est selon le mode connu et | auquel il adviendra une autre fois d'être avec une autre forme spirituelle. Alors ce qui, en premier, nous avons connu comme blancheur sera corrompu et sa forme aura disparu *.

Quant au séparé intelligible, nous avons montré dans ce qui précède qu'il n'est pas possible qu'une pareille chose puisse se transporter une autre fois de sorte qu'elle ait un situs et se mêler au corps.

Deuxième supposition : la qualité considérée comme substance corporelle

139 || Mais si quelqu'un considérant la blancheur comme quelque chose qui a en elle-même une mesure *, alors elle aurait deux existences : une existence en tant qu'elle est blancheur et une existence en tant qu'elle est mesure. Mais si sa mesure est autre numériquement que la mesure du corps dans lequel elle se trouve, alors si elle se trouve dans les corps et qu'elle s'écoule en eux, alors une dimension pénètrera dans une autre. Et si elle-même est un corps distinct *(munḥāzan)*, alors on serait revenu à ceci : que la chose | qui est la blancheur est un corps et sa blanchéité. Alors la blancheur se trouvera dans ce corps, sauf qu'elle ne se sépare pas. Et la blancheur ne sera pas la conjonction de ce corps et de la qualité mais quelque chose dans ce corps car la

définition de la blancheur et sa quiddité n'est pas la quiddité du long, du large, du profond mais la quiddité du long, du large et du profond serait aussi celle de la chaleur d'après cette opinion. Alors la blancheur accompagnera cette chose [i. e. la chaleur] et lui serait attribuée.

Conclusion

C'est cela le sens de notre affirmation : la qualité est dans le [sujet] qualifié. | Cependant elle ne se sépare pas de lui. Elle n'est pas une partie de cette chose, qui est le long, le large, etc. Par conséquent, la blancheur et la chaleur sont des accidents sauf qu'ils sont [nécessairement] concomitants *.

Il reste à traiter [la question] qu'il est de sa nature qu'il se sépare également. Il appert donc que les qualités qui sont sensibles sont des accidents. C'est un principe pour la Physique.

Quant aux dispositions *, leur cas est plus clair. Quant à ce qui dépend de l'âme et des êtres animés, | on a vu dans la Physique que ce sont des accidents qui subsistent dans des corps et cela quand nous avons parlé des états de l'âme.

140

CHAPITRE HUITIÈME

De la science. Son caractère accidentel

Une objection

Quant à la science, il y a à son sujet une objection et cela parce qu'on pourrait dire : la science c'est ce qui est acquis | à partir des formes des êtres existants, dépouillés de leurs matières. Or ce sont des formes de substances et d'accidents. Si les formes et des accidents sont des accidents, comment les formes des substances seront-elles des accidents ? La substance en elle-même est une substance. Sa quiddité est donc une substance qui ne se trouve absolument pas dans un sujet. Sa quiddité est conservée soit par rapport à sa perception par l'intelligence, soit par rapport à l'existence extérieure *.

Réponse

Nous dirons que la quiddité de la substance est une substance en ce sens qu'elle est existante, dans le réel *(fil a'yān)*, non dans un sujet. | Or cet attribut existe pour la quiddité des substances intelligibles : c'est en effet une quiddité dont le propre est d'exister « in re » non dans un sujet, c'est-à-dire que cette essence est intelligée d'après quelque chose dont l'existence in re est d'être dans un sujet. Quant à son existence dans l'intelligence de cette manière, cela n'est pas dans sa définition en tant qu'elle est substance, c'est-à-dire la définition de la substance n'est pas qu'elle soit dans l'intelligence non dans un sujet, mais sa définition est que — qu'elle soit dans l'intelligence ou non, son existence in re n'est pas dans un sujet *.

Si l'on dit : l'intelligence aussi est parmi les choses réelles in re *(min al-a'yān)*, on répondra : on entend par « *a'yān* » ce qui, si la substance s'y réalise, d'elle émanent * ses actions et ses propriétés.

Comparaison avec le mouvement

De même pour le mouvement : sa quiddité est
141 qu'elle est la perfection || de ce qui est en puissance *. Or il n'y a pas dans l'intelligence un mouvement selon ce

mode de sorte qu'il y ait dans l'intelligence une certaine perfection [de ce qui est] en puissance de ce point de vue : en ce sens que la quiddité [du mouvement] mettrait en mouvement l'intelligence, parce que [dire] que sa quiddité est selon cette forme signifie qu'elle est une quiddité qui, in re, est une perfection de ce qui est en puissance *. Et si elle est intelligée, cette quiddité aura également cet attribut ; dans l'intelligence c'est une quiddité, qui, in re, est | la perfection de ce qui est puissance. Il n'y a pas de différence entre le fait qu'elle soit in re et le fait qu'elle soit dans l'intelligence. En effet, dans les deux cas, elle a le même statut *(ḥukm)* : dans les deux cas, c'est une quiddité qui existe in re comme une perfection de ce qui est en puissance.

Si nous avions dit que le mouvement est une quiddité qui est perfection de ce qui est en puissance dans l'u b i par exemple pour toute chose où elle se trouve, puis qu'elle se trouve dans l'âme non de cette manière, la quiddité *(ḥaqīqa)* serait différente. C'est comme si quelqu'un disait que la quiddité *(ḥaqīqa)* de la pierre magnétique *, c'est une pierre qui attire le fer : si se trouvant | conjointe à la corporéité de la main de l'homme elle ne l'attire pas et que se trouvant conjointe à la corporéité du fer, elle l'attire, il ne faudrait pas dire cependant qu'elle est différente de nature *(ḥaqīqa)* dans la main et dans le fer ; [au contraire] elle est la même dans les deux cas : une pierre dont le propre est d'attirer le fer. En effet quand elle est dans la main, elle a cette qualité et quand elle est près du fer, elle a aussi cette qualité. Il en est de même de l'état des quiddités des choses dans l'intelligence. Le mouvement dans l'intelligence | également est de cette manière. Le fait qu'elles soient dans l'intelligence dans un sujet n'empêche pas qu'elles ne soient pas dans l'intelligence la quiddité de ce qui in re n'est pas dans un sujet.

Instance

142 || Si l'on dit : vous avez dit que la substance est ce dont la quiddité ne se trouve pas du tout dans un sujet et vous avez fait que la quiddité des objets connus est dans un sujet, nous répondrons : nous avons dit qu'elle ne se trouve absolument pas dans un sujet in re. Si l'on répond : vous avez fait de la quiddité de la substance tantôt un accident tantôt une substance ; or vous aviez dit que c'était impossible, nous répondrons : nous avons dit également qu'il était impossible que | la quiddité d'une chose puisse exister in re tantôt comme accident tantôt comme substance, de sorte que in re elle eût besoin d'un sujet et que in re [également] elle n'eut pas besoin du tout d'un sujet. Mais nous ne nous opposons pas à ce que le significat de telles quiddités deviennent accident, i.e. qu'elles existent dans l'âme non comme partie.

Nouvelle instance

Quelqu'un pourra dire : il en est de même pour la quiddité de l'intellect-agent et des substances séparées : ce qui est intelligé d'eux est accident mais l'intelligible qui vient d'eux n'est pas différent d'eux parce qu'ils sont | intelligibles par eux-mêmes.

Réponse à l'instance

Nous dirons : il n'en est pas ainsi. Le sens de notre affirmation : ils sont intelligibles par eux-mêmes, c'est qu'ils s'intelligent en eux-mêmes, même si aucun autre ne les intellige. Et aussi qu'ils sont séparés de la matière et de ses appendices par eux-mêmes et non par une séparation dont l'esprit devrait se charger.

Mais si nous disions que ce qui est intelligé d'eux est, de toutes manières, eux-mêmes ou ce qui leur ressemble, ou bien si nous disions qu'il suffit pour que ce qui est intelligé d'eux existe que leur essence se trouve dans l'âme, alors nous affirmerions quelque chose d'impossible, car leur essence est séparée. | Elle ne peut être elle-même une forme pour une âme humaine, car, si elle le devenait, alors il y aurait dans cette âme la forme du tout et elle saurait toutes choses en acte. Elle serait telle pour une seule âme, de sorte que les autres âmes n'auraient rien à intelliger puisqu'une âme donnée l'aurait monopolisée.

143 || Quant à affirmer qu'une chose numériquement une peut être la forme de plusieurs matières, non qu'elle influe sur elles mais qu'elle soit elle-même imprimée dans cette matière et dans une autre et une autre, cela est impossible. Nous le savons par la moindre réflexion. Nous avons mentionné cet état lorsque nous avons parlé de l'âme et nous aurons par la suite à examiner plus à fond ce problème.

| Par conséquent, pour ces choses, ce qui se réalise dans les intelligences humaines ce sont seulement les intentions de leurs quiddités non elles-mêmes, et leur statut est le même que celui des autres intelligibles parmi les substances, sauf pour une seule chose, à savoir que celles-là ont besoin d'explications pour que soit séparée d'elle une intention intelligible tandis que pour celles-ci, il suffit que l'intention soit trouvée telle qu'elle existe. Alors elle s'imprime dans l'âme.

Exposé positif

Ce que nous avons dit, c'est seulement la réfutation de l'argument de l'objectant ; il ne comporte pas la preuve de notre thèse. | Nous dirons donc : nous montrerons par la suite ce qu'il en est de la disposition de ces intelligibles : celles qui sont des formes physique et mathématiques, il n'est pas possible qu'elles existent séparées par elles-mêmes mais il faut qu'elles soient dans un intellect ou une âme.

En ce qui concerne les substances séparées, l'existence même de ces [substances] séparées, différentes de nous, n'est pas la science que nous avons, mais il faut que nous soyons « impressionnés » par elles ; alors ce qui [nous] impressionne d'elles, c'est cela la connaissance que nous avons d'elles. De même, s'il y avait des formes [physiques] séparées et des formes mathématiques séparées, ce que | nous connaîtrions d'elles serait ce qui nous arriverait d'elles : ce ne serait pas elles-mêmes qui existeraient pour nous, se transportant jusqu'à
144 nous. Nous avons déjà montré || la fausseté de cela dans [d'autres]

endroits. Bien plus ce qui nécessairement existe d'elles pour nous ce sont les impressions qui les imitent et c'est [cela] notre science. Et cela a lieu soit que cela nous arrive dans nos corps ou dans nos âmes. Nous avons montré l'impossibilité de la réalisation de cela dans nos corps. Il reste donc qu'elles ont lieu dans nos âmes. Et parce qu'elles sont des impressions dans l'âme, non des essences de ces choses ni des modèles *(amthāl)* de ces choses subsistant non dans des matières | corporelles *(badaniyya)* ou psychiques *(nafsāniyya)*, alors ce qui n'a pas de sujet, son espèce se multipliera sans dépendre d'une cause d'une manière quelconque. Ce sont des a c c i d e n t s dans l' â m e.

145 CHAPITRE NEUVIÈME

Les qualités qui sont dans les quantités. Preuve de leur existence

Ce chapitre convient [plutôt] à la Physique * : il restait un genre de qualités | dont l'existence doit être établie et dont il faut souligner qu'il est qualité. Ce sont les qualités qui sont dans les quantités.

Qualités des nombres

Quant à celles qui se trouvent dans le nombre * comme la parité et l'imparité, etc., on sait déjà l'existence de certaines d'entre elles et on a montré l'existence des autres en arithmétique.

Qu'elles soient des accidents, c'est parce qu'elles sont dépendantes du nombre et qu'elles en sont des propriétés. Or le nombre appartient à la quantité, et la quantité est un accident.

Qualités des mesures

| Quant à celles qui adviennent aux mesures, leur existence n'est pas évidente : le cercle et la ligne courbe, la sphère, le cylindre, le cône, aucune d'elles n'a une existence évidente. Le géomètre ne peut pas démontrer leur existence * parce que les autres choses ne se montrent à lui qu'en posant l'existence du cercle et parce que tel triangle peut exister si la circonférence peut exister. Il en est de même du carré. Il en est de même pour les autres figures.

146 || Quant à la sphère, on ne peut établir son existence à la manière du géomètre que s'il fait tourner un cercle dans un cercle, comme tu le sais. Le cylindre, par le mouvement d'un cercle dont le centre reste fixé à une ligne droite dont l'extrémité coïncide avec le centre du cercle à sa première position, le placement se faisant selon une ligne droite. Le cône si tu meus un triangle rectangle sur un des côtés de l'angle droit conservant par l'extrémité de ce côté le centre du cercle et tournant | avec le second côté sur le pourtour *(muḥīṭ)* du cercle.

Le cercle

Quant au cercle, il compte parmi [les choses] dont nient l'existence ceux qui pensent que les corps sont composés d'atomes *. Il faut donc prouver l'existence du cercle. Quant à son caractère accidentel, il nous est manifesté du fait de sa dépendance des mesures qui sont des accidents.

Preuve de l'existence du cercle à partir de l'atomisme

Nous dirons : selon l'opinion de ceux qui affirment que les mesures sont constituées par les atomes, on peut prouver également contre eux l'existence du cercle en partant de leurs principes. Ensuite par l'existence du cercle, on réfute leur [théorie] | des atomes.

En effet suppose un cercle selon le monde sensible qui n'est pas, d'après ce qu'ils disent, un cercle véritable parce que la circonférence est sinueuse *(mudarrasa)* ; de même considère en lui un atome supposé le centre, [car] même si cet atome n'est pas véritablement centre, il peut y avoir, d'après eux, un centre selon le sensible. Donc posons le centre supposé selon le sensible à l'extrémité d'une ligne [droite] composée d'atomes. Cela existe véritablement dans la supposition de l'atome. | Appliquons l'autre extrémité sur un atome qui se trouve sur *('inda)* la circonférence, puis écartons son situs et prenons l'atome qui suit l'atome se trouvant sur la circonférence et que nous avons considéré et sur laquelle nous avons appliqué en premier lieu la ligne [droite], [alors] le sommet de la ligne droite s'est appliqué à lui d'une application de contact ou de « vis-à-vis » *(muwāzāt)* *
147 dans la direction du centre. S'il s'applique sur le centre ||, le but est atteint.

S'il y a un surplus ou un manque, nous pouvons compléter cela par les atomes pour qu'il n'y ait pas un atome en surplus. En effet, s'il y en a en surplus, on le rejette et s'il y en a un qui manque on le complète. S'il a diminué par son rejet et s'il a augmenté par addition, il est divisible nécessairement. Or on a supposé qu'il n'était pas divisible.

Si on fait la même chose pour chaque atome, le cercle sera achevé. | De plus, s'il y a dans sa surface une anfractuosité également à partir d'atomes : s'ils sont posés dans un trou, ces atomes seront introduits dans le trou pour que tous les intervalles de la surface soient bouchés. Et s'ils n'entrent pas dans le trou, alors le trou a une mesure moindre qu'eux ; ils sont donc divisibles car ce qui remplit l'ouverture a moins de volume qu'eux. Et ce qui est ainsi est en lui-même divisible bien qu'il ne puisse pas être séparé.

S'ils n'ont pas été posés dans un trou, ils seront rejetés de la surface sans qu'on ait besoin d'eux.

| Si quelqu'un dit : une fois qu'on fait coïncider l'atome du centre avec l'atome de la circonférence, l'application n'est plus possible ni par contact *(mumāssa)* ni par mise en position « vis-à-vis » *(muwāzāt)* de l'atome du centre avec celui qui suit cet atome de la circonférence, nous lui dirons : Penses-tu que si tu as détruit tous ces atomes et qu'il ne reste que celui qui est sur la circonférence et

celui qui est dans le centre, y aura-t-il entre les deux une direction droite *(istiqāma)* * telle qu'on pourrait appliquer [à l'atome de la circonférence] cette ligne ? S'ils disent que cela n'est pas possible, ils abandonnent ce qui est évident par soi-même et se jettent dans une autre difficulté, | à savoir que l'on peut supposer des situations spéciales dans lesquelles s'achève cette direction dans le vide, — dont ils admettent l'existence ; de sorte qu'il y aurait une direction droite *(istiqāma)* entre deux atomes, dans un abus de la part de ceux qui le soutiennent. On peut certes le soutenir mais alors on vend son intelligence à bas prix *.

L'évidence également témoigne qu'entre deux atomes quelconques, il existe nécessairement un « vis-à-vis » *(muḥādhā)* que remplit le plus court des pleins ou la plus courte distance dans le plein.
148 || S'ils disent : cela a lieu *, mais tant que durent ces atomes, il n'y a pas entre eux ce « vis-à-vis » *(muḥādhā)* et il n'est pas possible que les deux extrémités d'une droite « vis-à-vis » de leurs deux extrémités *. Cela aussi est absurde. Il en serait alors comme si, au cas où ces atomes existaient, le statut du « vis-à-vis » serait autre que ce qu'il serait si [ces atomes] n'existaient pas. | L'évidence de la fausseté de cela est facile à saisir et l'imagination *(wahm)*, qui est la règle dans les choses sensibles et dans ce qui en dépend, comme tu l'as appris, ne se le représente pas. Toutefois, les atomes ne constituent en réalité ni cercle ni autre chose. Mais c'est seulement selon la règle de ceux qui l'admettent.

Si le cercle existe, les autres figures géométriques existent aussi et la [théorie] de l'atome est détruite *. On sait cela par le fait que | toute droite se divise en deux parties égales et que la diagonale n'est pas commensurable *(lā yushārik)* avec le côté, — et ce qui y ressemble, car la ligne aux parties impaires ne peut pas se diviser en deux parties égales et toute ligne composée d'atomes est commensurable avec toute ligne. Cela est contraire à ce que l'on dénombre après la position du cercle. Il en est de même pour d'autres choses que celles-ci.

Preuves de l'existence du cercle selon la doctrine vraie

Quant à établir l'existence du cercle * selon la doctrine vraie, il faut que nous en parlions. Quant à | la rectitude [de la ligne] et la nécessité d'un vis-à-vis *(muḥādhā)* entre les deux extrémités d'une ligne, qui, si le mobile lui reste attaché, ne dévie pas, et s'il se sépare d'elle, s'écarte et s'éloigne, c'est là quelque chose que l'on ne peut pas récuser.
149 || Nous dirons : on a montré dans la Physique d'une certaine manière l'existence du cercle et cela parce que nous avons vu qu'il [y a] un corps simple * et nous avons vu que tout corps simple a une figure naturelle et nous avons vu que sa figure naturelle, c'est celle qui n'est pas différente du tout dans ses parties. Or aucune des figures non circulaires n'est ainsi.

De plus on a établi l'existence de la sphère et que sa section droite *, c'est le cercle. On a donc prouvé l'existence du cercle.

| Nous pouvons prouver cela [d'une autre manière]. Nous dirons : il est évident que si il y a une ligne ou une surface selon un situs donné, il n'est pas impossible de supposer pour une autre surface ou pour une autre ligne que sa position soit telle qu'elle le rencontre par une de ses extrémités selon un angle donné. Et il est évident que nous pouvons transporter ce corps ou cette ligne selon le transport que nous voulons, jusqu'à ce qu'il rencontre cet autre, ou qu'il occupe sa place, comme s'il lui était parallèle *(yuḥādhīh)* de toute son extension, le rencontrant ou posé à sa place ou lui étant parallèle *(muwāzin)*.

| Et il est possible à un seul et même corps d'être posé selon un situs puis d'être posé selon un autre situs qui coupe le premier. Parler de deux corps ou d'un seul, c'est pareil. S'il existait une ligne droite et qu'il n'y eut pas de ligne courbe *(istidāra)*, cela ne serait pas du tout possible car si le mouvement [du point se faisait] vers l'adéquation selon la ligne droite procédant dans le sens de la longueur, puis retournant d'une manière quelconque ou allant vers l'épaisseur, retournant de n'importe quel retour, ou bien procédant en largeur, dans les deux sens ou comme on le supposera si | le point que l'on suppose au milieu de la surface ou de la ligne, conserve dans son mouvement une direction droite, il ne rencontrera absolument pas ce corps, mais il le coupera de quelque façon que ce soit. Et toi
150 tu peux supposer || chacune de ces parties réalisées et les considérer, mais il faut en dernier ressort qu'il y ait un mouvement selon un des modes que je mentionnerai. Soit que l'une des deux extrémités de la ligne, de la surface ou du corps soit fixe en son lieu et que l'autre se meuve circulairement. Ou bien tous les deux se meuvent mais d'une manière que l'un soit plus lent et l'autre plus rapide. Alors les deux extrémités ou du moins, dans tous les cas, le mobile | seul, formera un arc de cercle. Et si l'arc de cercle est établi, il est établi *(saḥḥa)* qu'il se double jusqu'à l'achèvement. Cela est selon les principes vrais.

Si quelqu'un soutient qu'il y a une disjonction *(tafkīk)* *, la première voie le contredit. De même, supposons un corps lourd et considérons l'une de ses extrémités plus lourde que l'autre, considérons-le debout sur la surface du plan, le touchant par son extrémité légère de sorte qu'il soit debout sur lui par un artifice. Tu sais aussi que | sa station, si on équilibre son inclination vers les diverses parties, est stable.

Mais s'il s'incline, d'un côté, ce qui le retient disparaissant, il tombera. Il se forme alors nécessairement un cercle ou une courbe. La manière dont elle se forme [est celle-ci] : Supposons un point [situé] à l'extrémité touchant la surface. Ce point touche aussi en un point la surface. Alors il faut que le point ou bien soit fixe en son lieu et alors tout point que tu supposeras sur le sommet de ce corps formera un cercle. Ou bien il sera avec le mouvement de | cette extrémité vers le bas, l'autre extrémité se mouvant vers le haut. Alors chacune des extrémités aura fait une circonférence dont le centre est

le point posé entre la partie ascendante et la partie descendante. Ou bien le point se meut courant le long de la surface ; alors l'autre extrémité fera || un arc [de cercle] ou une ligne courbe. Mais parce
151 que l'inclination sur le centre n'est que selon l'équidistance, il est impossible que se meuve le point sur la surface parce qu'un tel mouvement, ou bien sera violent ou naturel. Or il n'est ni naturel, ni violent. Car cette violence ne s'imagine que pour des parties plus lourdes et celles-ci ne le poussent pas vers cette direction. Mais si elles y poussaient, pour garder la continuité, | elles le pousseraient vers le contraire de son mouvement et le transporteraient pour qu'elles puissent descendre, elles ; comme si les parties élevées étant plus lourdes, demanderaient un mouvement plus rapide, et l'intermédiaire [un mouvement] plus lent. Il existe une continuité qui empêche une inclination * de se courber. Alors ce qui est élevé est obligé de porter ce qui est en bas pour qu'il descende. Alors le corps sera divisé en deux parties : une partie s'inclinant vers le haut « violemment » et une partie s'inclinant vers le bas « naturellement » et entre les deux il y a un terme qui est un centre pour les deux mouvements, alors que de lui est sorti une ligne droite qui fait le cercle.

Il est donc clair que s'il découle de la descente *(inḥidār)* du corps une disparition *(zawāl)*, ce sera vers le haut. Et s'il n'y a pas de disparition, alors l'existence du cercle est encore plus claire.

Conclusion

Si on établit l'existence du cercle, on établit celle de la courbe car si on établit l'existence du cercle, l'existence des triangles est établie ainsi que celle de l'angle droit, et on établit la possibilité de rotation d'un des côtés d'un angle droit autour de l'angle d'où l'existence du cône. Si on sectionne un cône par un plan sécant *, il se produira une section [cônique] et donc il existera une courbe.

152

Chapitre dixième

De la relation

La relation est un accident

Pour parler de la relation et montrer comment doit se réaliser la quiddité du relatif | et de la relation seuls, ce que nous avons exposé dans la logique * suffit pour celui qui l'aura compris. Mais si on suppose pour la relation une existence, qui soit accident ; alors il n'y a pas de doute sur ce point car c'est quelque chose qui ne s'intellige pas par soi, mais est toujours intelligé d'une chose par rapport à une autre. En effet, il n'y a pas de relation qui ne soit accident *.

Les diverses sortes de relation

La relation advient en premier lieu à la substance * comme le père et le fils ; ou à la quantité * : certaines ont leurs deux termes divers, d'autres [ont leurs termes] qui conviennent. Les divers sont comme le double et la moitié ; ceux qui conviennent sont comme | l'égal et l'égal, le vis-à-vis et le vis-à-vis adéquat et l'adéquat, le tangeant et le tangeant.

Parmi les relations [à termes] divers, il y en a dont la diversité est déterminée et réalisée *(muhaqqaq)* comme la moitié et le double ; d'autres qui ne sont pas réalisées mais basées sur quelque chose de réalisé comme le multiple, le tout et la partie.

Il y en a qui ne comportent d'aucune manière quelque chose de réalisé comme ce qui est en surplus *(al-zā'id)* ou ce qui est déficient *(al-nāqiṣ)*, la partie *(al-aba'ḍ)* et l'ensemble *(al-jumla)*.

Il en est de même si un relatif tombe | sur un [autre] relatif comme le plus, le moins, car le plus n'est plus que par rapport à un excédent, et le moins que par comparaison à un déficient.

153 || Parmi les relatifs, certains sont dans la qualité * : les uns conviennent comme l'assimilation d'autres sont divers comme le rapide et le lent, le lourd et le léger dans les poids, l'aigu et le grave dans les sons. Et de même, il peut se trouver dans toutes ces [choses] une relation dans la relation, dans l'ubi comme le haut et le bas et

dans le quando comme l'antérieur et le postérieur et selon de telles manières d'être.

On peut ramener presque toutes les relations | aux variétés de l'égalité, dans celles qui sont par l'augmentation et la diminution, par l'action et la passion et dont l'origine est la puissance, et celles qui sont par l'imitation *(muḥākāh)*.

Quant à celles qui se trouvent dans le surcroît [et la diminution] elles sont soit par la quantité comme tu sais, soit dans la puissance comme le vainqueur, le victorieux, le défenseur, etc. Celles qui sont par l'action et la passion [sont], comme le père et le fils, le coupeur et le coupé et ce qui y ressemble. Celles qui sont par l'imitation sont comme la science et le su, le sens et le sensible : il y a entre elles | imitation *(muḥākāh)*, la science imite la disposition *(hay'a)* de l'objet connu et le sens imite la disposition du sensible. Cependant cela, on ne peut en préciser la mesure et la détermination.

Mais les relatifs peuvent d'une certaine manière être envisagés d'une manière exhaustive *. Les deux relatifs peuvent être deux choses qui n'ont besoin de rien de ce qui, dans le relatif, a la stabilité et par quoi il arriverait aux deux relatifs une relation, comme le droit et le gauche. Il n'y a pas dans le droit une qualité ou quelque chose de | stable qui l'a rendu relatif par la dextérité si ce n'est la dextérité elle-même.

Le fondement de la relation

Quelquefois les relatifs ont chacun besoin d'avoir en eux quelque chose pour qu'ils soient

154 référés l'un à l'autre comme l'aimant || et l'aimé : il y a dans l'aimant une disposition appréhendante qui est le principe de la relation et dans l'aimé une disposition appréhendée qui l'a rendu aimable à son amant. Et quelquefois cette chose peut se trouver dans l'un des deux côtés sans l'autre comme le savant et le su. Dans le savant il s'est formé en lui-même une qualité qui est la science par laquelle il est devenu relatif à l'autre mais dans le su il ne se réalise pas en lui-même quelque chose d'autre. Il est seulement devenu relatif parce qu'il s'est produit dans ce dernier quelque chose | qui est la science.

Chacun des relatifs a une relation à son corrélatif

Et ce qui nous reste ici en ce qui concerne le relatif, c'est de savoir si la relation est une « intentio » une numériquement et par le sujet, existant entre deux choses, [« intentio »] ayant deux considérations comme le pensent certains et même le plus grand nombre. Ou pour chacun de deux relatifs, y a-t-il une propriété dans sa relation ? Nous dirons donc que chacun des | deux relatifs a une intention en lui-même par rapport à l'autre qui n'est pas l'intention que l'autre a en lui-même par rapport au premier *. Cela est clair dans les choses ayant des relations diverses comme le père. Sa relation à la paternité, qui est une propriété de son existence, se trouve dans le père seul. Cependant elle n'est dans le père que par rapport à autre chose dans le père. Le fait qu'elle soit

en référence à un autre ne veut pas [dire] qu'elle est dans l'autre, car la paternité n'est pas dans le fils sinon elle serait une de ses propriétés et son nom dériverait d'elle ; | mais la paternité est dans le père. Il en est de même pour le fils par rapport au père. Il n'y a pas du tout ici quelque chose qui soit dans les deux. Il n'y a ici que paternité ou filiation. Mais un état sujet de la paternité et de la filiation, nous ne la connaissons pas et il n'a pas de nom.

155 || Mais si tel est l'état de chacun des deux par rapport à l'autre, alors il en est comme pour le cygne et la neige dont chacun est blanc, il n'est donc pas nécessaire qu'il soit quelque chose d'un. Et le fait qu'il soit en référence à l'autre ne le rend pas un parce que tout ce qui est à l'un par référence à l'autre, il l'est à cet un, non à l'autre, mais l'est par référence à l'autre.

| Si tu as compris cela d'après les exemples que nous t'avons donnés, sache ce qu'il en est pour les autres relatifs dans lesquels il n'y a pas de diversité. Mais les objections les plus nombreuses se présentent en ce lieu. Car étant donné qu'il y a pour l'un des deux frères un état par comparaison à l'autre et que pour l'autre également un état par rapport au premier et que les deux états sont de la même espèce, ils ont été considérés tous les deux comme un seul individu. Or il n'en est pas ainsi, car au premier appartient la fraternité du second, i. e. qu'il a cette propriété d'être le frère de l'autre. Et cette propriété est à lui mais par rapport au | second. Ce n'est donc pas là une propriété du second numériquement mais spécifiquement comme si le second était blanc et le premier blanc. Mais le second est aussi frère du premier parce qu'il aura un état en lui-même qui lui est attribué par rapport au premier *.

Il en est de même du contact avec deux contigus : chacun d'eux est contigu à l'autre en ce qu'il a un contact qui n'a lieu que par rapport à l'autre si l'autre lui est pareil. Ne crois pas du tout qu'un accident | numériquement un puisse se trouver dans deux sujets de sorte qu'on aurait besoin de s'excuser de cela en faisant de l'accident un nom équivoque comme l'ont fait ceux dont le pouvoir de discernement est faible.

La relation a-t-elle une existence objective ?

156 || Mais ce qui mérite plus que cela l'attention, c'est de savoir ceci : est-ce que la relation en elle-même existe dans la réalité concrète ou bien est-ce quelque chose qu'on se représente seulement dans l'intellect et qui serait comme beaucoup d'états qui suivent nécessairement les choses quand elles sont intelligées après s'être réalisées dans l'intellect ? Quand les choses sont intelligées, il se produit pour elles dans l'intellect des choses qu'elles n'avaient pas dans la [réalité] extérieure. Elles deviennent universelles, particulières, essentielles et accidentelles et [alors] se forme le genre, l'espèce, | le prédicat et le sujet et des choses de ce genre.

Les deux positions et leurs arguments

Aussi certaines personnes affirmèrent que la réalité des relations ne se produit que dans l'âme lorsqu'elle intellige les choses. D'autres disent : la relation est quelque chose qui existe dans la réalité concrète. Comme preuve ils disent : nous savons que dans l'existence, celui-ci est le père de celui-là et que celui-là dans l'existence est le fils de celui-ci que l'on intellige ou non. Nous savons que la plante cherche la nourriture et que la recherche s'accompagne d'une certaine relation. | Et la plante n'a d'aucune manière une intelligence, ni de perception. Nous savons que le ciel est par lui-même au-dessus de la terre et la terre est au-dessous de lui qu'on le perçoive ou non. Et la relation n'est pas autre chose que [quelque chose] de pareil aux exemples de choses auxquelles nous avons fait allusion. Or celles-ci appartiennent aux choses, même si elles ne sont pas perçues.

Les partisans de la seconde opinion disent : si la relation existait dans les choses, il en résulterait qu'il n'y aurait pas de limite aux relations. Il y aurait entre le père et le fils une relation et | cette relation existerait pour les deux ou pour l'un d'eux ou à chacun des deux. En tant que la paternité est au père et qu'elle lui est accidentelle et que le père est sujet pour elle [litt. : accidentalisé par elle] elle est relative. Il en est de même pour la filiation. Il y a donc ici une connection de la paternité avec le père, et de la filiation avec le fils en dehors de la connection qui existe entre le père et le fils. Il faut donc qu'il y ait pour la relation une autre relation et qu'on aille

157 jusqu'à l'infini. De même, il y aura || aussi des relations qui seront un lien *('alāqa)* entre existant et non-existant, comme nous sommes en avant par rapport aux siècles qui viendront après nous et que nous connaissons la résurrection.

Position d'Avicenne

Ce qui résout à la fois l'objection provenant des deux voies, c'est de revenir à la définition du relatif absolu. Nous dirons : le relatif c'est ce dont la quiddité n'est dite que par rapport à un autre. Par conséquent toute chose existant | dans la réalité concrète telle que sa quiddité ne se dit que par rapport à un autre, cette chose est un relatif.

Mais dans la réalité concrète, il y a beaucoup de choses ayant cette propriété. Le relatif dans la réalité concrète existe donc. Si le relatif a une autre quiddité, il faut qu'il se dépouille de l'intentio intelligée qu'il a par rapport à tout autre que lui. Il n'est intelligé par comparaison à autrui qu'à cause de cette intention. Et cette intention n'est pas intelligée par comparaison à un autre, par une cause autre que lui-même mais il est relatif par lui-même, comme tu le sais. | Il n'y a donc pas ici une essence et une chose qui est la relation mais il y a un relatif par lui-même non par une autre relation. De cette manière [la succession] des relations s'arrête.

Quant au fait que cette intention relative par elle-même soit dans ce sujet, cela provient de ce que, du fait qu'il est dans ce sujet, sa quiddité est intelligée par rapport à ce sujet. [Mais] il a [aussi] une autre existence par exemple, c'est l'existence de la paternité. Et cette existence également est un relatif, mais celui-ci n'est pas celui-là. | Ce sera donc quelque chose d'accidentel au relatif qui accom-

158 pagne nécessairement le relatif, et chacun d'eux est relatif || par lui-

même à ce qui lui est relatif sans une autre relation. Le fait d'être attribut est relatif par soi-même et le fait de la paternité est devenu relatif par lui-même. Dès lors le fait même d'être attribut est relatif par lui-même, il n'est pas besoin d'une autre relation par laquelle il devient relatif mais lui-même est une quiddité intelligée par rapport au sujet, c'est-à-dire, il est de telle sorte que si la quiddité est intelligée, elle a besoin que soit présente | dans l'esprit autre chose par rapport à laquelle elle est intelligée.

Mais si celui-ci est pris comme relatif dans la réalité, il existe alors avec autre chose par lui-même, n'ayant pas besoin d'un autre « avec » qui le suive, mais lui-même est le « avec » lui-même ou le « avec » approprié par l'espèce de cette relation. S'il est intelligé, il faudra qu'il le soit avec la présence d'autre chose, par exemple, la quiddité de la paternité en tant que paternité, aussi son essence est relative par elle-même non par une autre relation servant de lien. C'est à l'esprit | d'inventer quelque chose entre eux deux comme si c'était un accompagnement extrinsèque aux deux auquel la représentation elle-même n'est pas contrainte mais une autre des considérations conséquentes que fait l'intellect. L'intellect, en effet, peut associer des choses avec d'autres pour diverses considérations non par nécessité. Mais en elle-même, elle est relation, non par une relation parce que c'est une quiddité par elle-même intelligée par rapport à autrui.

Il existe de nombreuses relations qui suivent par elles-mêmes certaines essences, non par une autre relation survenant | mais comme cela se passe lorsque cette relation suit la relation de paternité.

159 || Comme c'est le cas de la relation qui suit à la disposition de la science : elle ne suit pas par une autre [relation] dans les choses elles-mêmes mais elle la suit par elle-même, bien que l'intellect puisse parfois inventer une autre relation *.

Maintenant que tu sais cela, tu sauras que le relatif, existe dans la réalité, existe au sens où il a cette définition. Cette définition n'exige [qu'une chose] : que le relatif ne soit dans l'existence qu'un accident, qui, s'il est intelligé, soit selon la manière indiquée. Cela ne nécessite pas non plus que la relation soit quelque chose d'existant par soi-même un, | liant les deux * choses.

Quant à parler selon une référence *, cela ne se produit que dans l'intellect : cela se produit en établissant la relation intellectuelle ; la relation existentielle, c'est ce que nous avons montré à savoir que lorsqu'il est intelligé, le significat de la quiddité est par référence. Mais le fait qu'il soit dans l'intellect, c'est d'être intelligé par référence à autre chose que lui. Il a donc un statut dans l'existence | et un statut dans l'intelligence en tant qu'il est dans l'intellect non du point de vue de la relation. Il est possible qu'il y ait dans l'intelligence des relations inventées mais l'intellect ne les fait qu'à cause de la propriété qu'a l'esprit à partir d'elles.

Le relatif, par conséquent, existe dans la réalité. Il appert que son existence ne nécessite pas qu'il y ait une relation à une relation

ad infinitum. Et cela n'entraîne pas nécessairement que tout ce qui est intelligé comme relatif a dans l'existence une relation.

La relation de priorité et de postériorité n'existe que dans l'intellect

| Quant à l'antérieur et au postérieur dans le temps * dont l'un [des termes] est une privation et ce qui ressemble à cela, l'antériorité et la postériorité sont deux relatifs entre l'existence quand elle est intelligée et l'intelligé qui n'est pas tiré de l'existence appropriée. Sache-le.

160 || En effet, la chose en elle-même n'est antérieure que par une chose qui existe avec elle. Et cette espèce d'antérieur et de postérieur existe pour les deux termes ensemble dans l'esprit. Car lorsqu'apparaissent dans l'esprit la forme de l'antérieur et la forme du postérieur, alors l'âme intelligera cette comparaison comme se réalisant entre deux existants en elle, car cette comparaison est établie entre deux existants dans l'intellect. Avant cela, | la chose en elle-même n'est pas antérieure. Comment serait-elle antérieure à quelque chose qui n'existe pas ? La relation des relatifs qui sont de cette manière est uniquement dans l'esprit ; il n'y a pas dans l'existence pour eux une « intentio » subsistant du point de vue de cette antériorité et de cette postériorité. Bien plus cette antériorité et cette postériorité, en réalité, sont une des « intentiones » intelligibles et des rapports que pose l'intellect et une des considérations qui arrivent aux choses quand l'intellect les compare entre elles et les désigne.

LIVRE IV

RAPPORTS RÉCIPROQUES DES SUBSTANCES ET DES ACCIDENTS

163 CHAPITRE PREMIER

L'antérieur et le postérieur ; de l'innovation

Après avoir parlé des choses qui sont, par rapport à l'existence et l'unité comme des espèces, il convient | que nous parlions des choses qui sont par rapport à elles comme les propriétés et les accidents concomitants nécessaires *. Commençons d'abord par celles qui se rapportent à l'existence et parmi elles par l'antérieur et le postérieur. Nous dirons * :

Définition générale

Bien que l'antérieur et le postérieur soient dits selon de nombreux aspects, ils peuvent cependant à peu près convenir, selon l'analogie, en une chose, à savoir que l'antérieur en tant qu'antérieur, a quelque chose que n'a pas le postérieur, mais le postérieur n'a rien qui n'existe aussi dans l'antérieur.

Antérieur et postérieur selon l'espace et le temps

Ce qui est le plus connu, | chez la plupart, c'est l'antérieur dans le lieu et le temps. L'antérieur et l'avant sont des choses ayant un ordre donné, comme ce qui est dans le lieu ; c'est ce qui est le plus proche d'un commencement déterminé, de sorte qu'il suit ce principe, alors que celui qui est après lui ne suit pas, celui qui vient après lui jouxte ce principe mais après que [l'antérieur] l'a déjà suivi.

Il en est de même pour le temps par rapport à l'instant présent ou par rapport à un instant supposé comme principe, bien que cela soit un commencement [qui] dans le passé est différent [de ce qu'il est] dans le futur comme tu sais. | Puis les termes de « a v a n t » et « a p r è s » ont été transposés, de cela à tout ce qui est plus près d'un principe déterminé.

Et cette antériorité d'ordre peut se trouver dans des choses par
164 nature *, comme le corps est avant l'animal || par rapport à la substance, la substance ayant été posée comme principe.

Ensuite si on pose comme principe l'individu, cela est différent.

De même, le plus proche du Premier Moteur, comme l'enfant, est avant l'homme. Et cela peut être dans des choses non naturelles, mais [obtenues] soit par art, comme les mélodies * de la musique ; si tu considères l'acuité, l'antérieur sera autre que ce qu'il serait si tu considérais le poids * ; soit [obtenues] par chance et hasard | quel qu'il soit.

Antériorité par rapport à la noblesse

Puis cela a été transféré à d'autres choses. On considéra également comme antérieur l'excellent, le noble et ce qui précède même si c'est en dehors du mérite. De sorte que la même intention a été considérée comme le principe déterminé : si l'un a d'elle [l'intention] ce que l'autre n'a pas, tandis que l'autre n'a que ce qu'a le premier, celui-là était considéré comme antérieur.

« Car celui qui précède » en un domaine donné a ce que le second n'a pas, et ce que le second a de [cela], « celui qui précède » l'a [aussi], et en surplus. Appartient à ce genre [d'antériorité] | le fait de considérer « celui qui est servi » et le chef comme « antérieur ».

En effet, le choix échoit au chef et non à celui qui est commandé. Il n'échoit à celui qui est commandé que lorsqu'il échoit au chef : alors il se meut par le choix du chef.

Antériorité par rapport à l'existence

Puis cela a été transféré à ce à l'égard duquel cette considération a lieu en référence à l'existence d'abord, — même si le second n'existe pas [encore], le second n'existant que si le premier existe déjà, antérieurement à l'autre. Par exemple « l'un » * : ce n'est pas une condition d'existence | pour l'un que la multiplicité existe, mais c'est une condition d'existence pour la multiplicité que l'un existe. Cela ne veut pas dire que l'un donne l'existence au multiple ou ne la donne pas, mais on a besoin de l'un pour que soit donnée une existence au multiple par composition avec lui.

Cause et effet

Puis cela a été transféré à l'acquisition de l'existence, d'un autre point de vue * s'il y a deux choses, et que l'existence de l'une ne provient pas de l'autre mais que
165 son existence lui vient d'elle-même ou d'un troisième || mais l'existence de la deuxième vient de cette première ; elle a donc de la première, la nécessité de l'existence qu'elle n'a pas pour elle-même ; d'elle-même elle a la possibilité * à la condition qu'il soit possible que la première soit telle que lorsqu'elle existe, il en résulte nécessairement que son existence soit la cause de la nécessité de l'existence de ce second. Alors la première est antérieure par l'existence à ce second. Et c'est pourquoi l'intelligence ne s'oppose pas du tout à ce qu'on dise : | quand Zayd a remué sa main, la clé s'est mue, ou qu'on dise : Zayd a remué sa main puis la clé s'est mue mais elle s'oppose à ce qu'on dise : quand la clé à remué, Zayd a remué sa main, bien qu'il puisse dire : quand la clé a remué nous avons su que Zayd a remué sa main. En effet, bien que les deux mouvements existent simultanément, l'intelligence suppose pour l'un d'eux une antériorité et pour l'autre une postériorité, car le premier mouvement n'a pas comme cause de son existence le deuxième mouvement, mais le deuxième mouvement * a pour cause le premier mouvement. Et il est vraisemblable que | la chose, aussi longtemps qu'elle existe, soit nécessairement cause d'une [autre] chose en vérité, une chose ne peut pas être telle qu'elle puisse être cause d'une autre sans que celle-ci soit avec elle. Si la condition pour qu'elle soit cause, c'est son essence même, tant que son essence existera, elle sera cause et occasion de l'existence de la seconde. Mais si la condition pour qu'elle soit cause n'est pas sa propre essence, alors son essence par elle-même peut être cause de la chose ou ne pas l'être. Aucun des deux membres de l'alternative ne prévaut sur l'autre. | Il en est de même de l'engendré : il est ainsi possible qu'il soit et il est possible qu'il ne soit pas.

166 || Ce n'est pas du fait qu'il est possible * qu'il soit qu'il existe ; ni en tant qu'il est possible à cela [i. e. la cause] de l'engendrer. En effet cela [i. e. la cause] donne l'existence, et cela parce que le fait que la chose [vient] de ce qui [peut] la produire n'est pas dû à quelque chose qui peut essentiellement la produire. Car le fait même qu'il est possible qu'il la produise n'est pas suffisant pour que la chose vienne d'elle.

Si le fait même qu'il lui est possible de l'engendrer [existe], même s'il n'est pas suffisant, alors la chose existerait avec lui une fois, et une autre fois elle n'existerait pas ; et son rapport à ce qui existera et à ce qui n'existera pas serait le même dans les deux cas. Mais la distinction dans l'état où se distingue [le fait] qu'il produit de [celui] où il ne produit pas n'est pas une distinction de quelque chose qui serait cause que | le causé existe avec la possibilité qu'il vienne de la cause, [par laquelle] distinction il serait différent de l'état de la non-existence du causé à partir de la cause avec la possibilité qu'il vienne de la cause ; alors le rapport entre « le fait qu'il vient de la cause » et [d'une part] « l'existence de la chose à partir de la cause », et, [d'autre part], « sa non existence à partir de la cause », est le même. Or ce dont le rapport à l'existence de la chose à partir de lui et le rapport de sa non-existence à partir de lui est le même, il n'y a pas plus de raison pour qu'il soit cause que pour qu'il ne le soit pas. Mais l'intelligence droite exige qu'il y ait un état où son existence à partir de lui se distingue de sa non-existence.

| Si un tel état également entraîne nécessairement cette distinction *, alors lorsque cet état se produit pour la cause et qu'elle existe, l'ensemble de l'essence et ce qui l'accompagne sera la cause. Avant cela, l'essence était sujet de la causalité et ce qui était apte à être cause et cette existence n'était pas l'existence de la cause. Mais une existence telle que lorsqu'il s'y ajoute une autre existence, l'ensemble des deux sera la cause. Alors il en résulte nécessairement le causé, soit que cette chose soit une volonté ou un désir | ou une colère ou une nature advenant, etc... ou quelque chose d'extérieur qui attend l'existence de la cause. S'il devient de telle sorte que le

causé puisse sortir de lui sans que fasse défaut aucune autre condition *(sharṭin bāqin)* il en résultera nécessairement l'existence du causé.

167 || Donc l'existence du tout causé est nécessaire avec l'existence de sa cause, et de l'existence de sa cause résulte nécessairement l'existence du causé. Ils sont ensemble dans le temps ou l'éternité, etc... Mais ils ne sont pas ensemble par rapport à la réalisation de l'existence et cela parce que l'existence de la [cause] ne s'est pas produite à partir du [causé] ; en effet, celui-là a une existence réalisée qui ne provient pas de la réalisation de l'existence de celui-ci, tandis que celui-ci a | une existence réalisée qui provient de l'existence réalisée de celui-là. Donc la [cause] est plus ancienne par rapport à la réalisation de l'existence.

Une objection

Quelqu'un dira * : si chacun des deux, quand il existe, l'autre existe [aussi] et s'il disparaît, l'autre disparaît, alors aucun des deux n'est cause et l'autre causé ; en effet, aucun des deux n'a plus de raison d'être une cause dans l'existence plutôt que l'autre.

Réponse à l'objection

Nous répondrons à cela sans que nous examinions ce qu'implique une telle question. En effet, | il n'est pas vrai que si chacun des deux existe, l'autre existe [nécessairement] aussi sans différence ni diversité, et cela parce que le sens de « si » doit (1) ou bien signifier que si l'existence de chacun des deux se réalise, il en résulte nécessairement que l'autre se réalise dans la même existence ; (2) ou bien que si l'existence de chacun d'eux se réalise, il en résulte nécessairement, dans l'existence, que l'existence de l'autre a eu lieu ; (3) ou bien si l'existence de l'un des deux se réalise dans l'intelligence il en résulte que l'autre [aussi] se réalise dans l'intelligence ; (4) ou bien [enfin] que si l'existence de l'un des deux se réalise, il en résulte nécessairement dans l'intelligence que | l'autre aussi se soit réalisé dans l'existence ou dans l'intelligence. Car le mot « si » dans de pareils cas est équivoque et trompeur.

Première hypothèse

168 || Nous dirons [donc] * : la première [supposition] est fausse, inadmissible car c'est [seulement] si l'un d'eux se réalise, qu'il en résulte nécessairement la réalisation de l'autre après sa possibilité, et c'est [le premier qui] est la cause. Quant au causé, de sa réalisation ne résulte pas nécessairement la réalisation de la cause, mais la cause se sera déjà produite pour que le causé se soit produit.

Deuxième hypothèse

Quant à la deuxième hypothèse *, elle n'est pas vraie du point de vue de la cause, car | il n'est pas nécessaire que si la cause existe, le causé a dû [déjà] exister, s'étant produit spontanément ou sans la cause. Et cela parce que s'il s'était réalisé, il ne serait pas venu nécessairement dans l'existence, par la réalisation de la cause, puisque la cause existait et elle était réalisée, se suffisant à elle-même quant à l'existence. A moins que l'on n'entende pas par « s'est réalisée » ce qui est passé, mais qu'on entende la conjonction. Cela n'est pas valable à l'égard du causé de deux points de vue d'abord parce que la cause, bien qu'elle ait une essence réalisée, ne résulte pas nécessairement de la réalisation du causé. En second lieu, il est impossible que la chose qui s'est réalisée, doive nécessairement son existence à la réalisation de quelque chose que l'on suppose | réalisé, à moins que l'on n'entende pas par le mot « réalisé » ce qu'il signifie.

Troisième hypothèse

Quant aux deux autres suppositions, la première d'entre elles est vraie *, car on peut dire que si la cause existe dans l'intelligence, il en résultera nécessairement pour l'intelligence que se réalise le causé dont cette cause est sa cause par essence dans l'intelligence, il faudra que se réalise également l'existence de | la cause dans l'intelligence.

Quatrième hypothèse

Quant au deuxième cas, — qui est la quatrième hypothèse * [de l'ensemble], — ce que tu affirmes est vrai quand tu dis : si le causé existe, l'intelligence témoigne que la cause a eu nécessairement une existence
169 entièrement réalisée jusqu'à ce que se réalise || le causé. Il se peut qu'elle soit dans l'intelligence après le causé, non seulement chronologiquement. Il n'en résulte pas nécessairement que soit vraie la deuxième de ces deux parties qui rentrent dans la quatrième hypothèse à cause de ce que tu sais.

De même au sujet de la suppression * : si nous supprimons la cause, effectivement nous supprimons le causé, et si nous supprimons le causé, nous ne supprimons pas la cause. Mais nous savons que la cause a déjà cessé d'être elle-même d'abord pour qu'on puisse | supprimer le causé. En effet, lorsque nous avons supposé le causé disparu, nous avons supposé ce qu'il était indispensable de supposer avec lui en puissance, à savoir qu'il est possible de le faire disparaître. S'il était possible de le faire disparaître, c'est parce qu'il était possible de supprimer la cause d'abord. Par conséquent, la suppression de la cause et l'affirmation de [son existence] sont la cause de la suppression du causé et de l'affirmation de son [existence]. Et la suppression du causé est le signe de la suppression de la cause et son affirmation est le signe de son affirmation.

Conclusion

Revenons maintenant au point où nous en étions. Nous dirons, pour résoudre l'objection : ce n'est pas la concomitance qui a donné nécessairement | à l'un des deux la causalité de sorte que l'un ne serait pas plus privilégié que l'autre [à l'égard] de la causalité. En effet en ce qui concerne la concomitance, ils sont à parité. Mais s'ils se sont diversifiés, c'est seulement parce que nous avons supposé que l'existence de l'un d'eux ne dérive pas nécessairement de l'autre, mais [elle est] avec lui. Tandis que pour le second, nous avons supposé que comme son existence est avec l'existence du premier, de même il est par lui *.

C'est de cette manière qu'il faut examiner cette question. Ce qui fait difficulté ici, c'est la question de la puissance et de l'acte : | savoir lequel est antérieur, et lequel est davantage postérieur. La connaissance de ce point est une des questions importantes en ce qui concerne la connaissance de l'antériorité et de la postériorité. Et que la puissance et l'acte eux-mêmes sont des accidents et des conséquences de l'existence et [elles sont] les choses qu'il faut connaître là où l'on connaît les modes de l'existant absolu.

170

CHAPITRE DEUXIÈME

La puissance *(quwwa)* et l'acte
La puissance *(qudra)* et l'impuissance *
Démonstration de l'existence de la matière pour tout engendré

Premières acceptions

Sache que le mot de puissance et les mots synonymes ont été imposés tout d'abord pour [désigner] « l'intention » qui existe dans l'animal | et grâce à laquelle peuvent émaner de lui des actions difficiles, dans le domaine des mouvements et qui n'existent pas fréquemment chez les hommes, quant à leur quantité et leur modalité. Son contraire s'appelle la faiblesse. C'est comme si elles étaient un surcroît et un renforcement de « l'intention » qui est la force ; l'animal est tel que l'action provient de lui quand il veut, et qu'elle ne provient pas de lui quand il ne veut pas. Son contraire, c'est l'impuissance.

Puis cela a été transféré de là et a servi à désigner l'intention de ce pour quoi et à cause de quoi de lui la chose ne pâtit pas facilement. | Cela parce qu'il arrivait à celui qui pratiquait [constamment] les actions et les mises en mouvement difficiles, qu'il en subissait également le contrecoup. La passion et la douleur qu'il en ressentait s'opposaient à l'achèvement de son action. S'il pâtissait d'une passion sensible, on disait : il s'est affaibli et il n'a pas de force. Et s'il ne pâtissait pas, on disait qu'il avait une puissance. Le fait qu'il ne pâtissait pas était un signe de l'intention que nous avons appelé en premier lieu puissance.

Puis on en fait le nom de cette intention de sorte que le fait de ne pâtir que peu s'appela | « puissance » même si elle ne faisait rien. Puis on considéra la chose qui ne pâtit pas du tout plus digne de ce
171 || nom ; on appela donc son état en tant que tel « puissance ». Puis on appelle puissance la force elle-même, à savoir la disposition par laquelle l'animal peut faire ou ne pas faire selon la volonté et l'absence de volonté : et la disparition des obstacles — car elle est le principe de l'action.

Acception chez les philosophes

Puis les philosophes transférèrent le nom de puissance * et ils l'appliquèrent à tout état qui se trouve | dans quelque chose et qui est principe d'un changement [l'amenant] de ce qu'il est à autre chose en tant que celle-ci est autre, même s'il n'y a pas là de volonté. Aussi ils appelèrent la chaleur « puissance » parce qu'elle est le principe du changement de l'un en un autre en tant qu'autre, de sorte que même le médecin s'il se meut ou se traite lui-même, sera le principe du changement, de lui en lui. Cela n'est pas en lui en tant qu'il est susceptible de recevoir le traitement ou le mouvement ; mais en tant qu'il est autre, bien plus, c'est comme s'il était deux choses : une chose ayant la puissance d'agir et une autre ayant la puissance de pâtir. Et il semble que | ces deux choses qui lui appartiennent soient séparées en deux parties : par exemple le moteur est en son âme, et le mobile dans son corps, et il est le moteur par sa forme, et le mobile par sa matière. Donc tant qu'il reçoit le traitement, il est autre en soi que quand il traite.

Puis, après cela, quand ils trouvèrent que la chose qui a une puissance au sens usuel, qu'elle soit force ou vigueur de la puissance, n'a pas comme condition que la chose soit par elle [i. e. la puissance] un agent en acte, mais que la chose | du point de vue de la puissance ait la possibilité d'agir et la possibilité de ne pas agir, ils transférèrent le nom de puissance à la possibilité. Ils appelèrent la chose dont l'existence est dans le domaine du possible, existante en puissance ; et ils appelèrent la possibilité que la chose a de recevoir et de pâtir, une puissance passive. Puis ils appelèrent la perfection de cette puissance « acte » bien qu'elle ne fut pas « acte » mais passion comme se mouvoir, être configuré, etc. En effet étant donné que
172 || le principe appelé la puissance et que ce qui était la racine première de ce qui était nommé par ce nom n'était en vérité, qu'un acte, ils appelèrent ce dont le rapport à ce qu'ils appellent maintenant « puissance » est comme le rapport de l'acte à ce qui était appelé antérieurement puissance, du nom d'action. Et ils entendent par « acte » la réalisation de l'existence, même si celle-ci est une passion, ou quelque chose qui ne soit ni action, ni passion. | Telle est la puissance passive. Et parfois ils appelèrent « puissance » la bonté de celle-ci et sa vigueur.

Acception chez les géomètres

Les géomètres, quand ils trouvèrent que certaines lignes peuvent être le côté d'un carré et qu'il n'est pas possible à d'autres d'être le côté d'un tel carré, considérèrent ce carré comme « puissance » de cette ligne, comme s'il était quelque chose de possible en elle. Surtout que, pour certains, il a semblé que la production de ce carré était obtenue par le mouvement de ce côté sur un côté semblable à lui.

| Ayant connu la puissance, tu connais le puissant et tu sais que ce qui n'est pas puissant, c'est soit le faible, soit l'impuissant, soit ce qui est facilement patient, soit le nécessaire *(ḍarūrī)*, soit que la mesure de la ligne n'est pas un côté pour une mesure de superficie donnée *.

Une difficulté

Il peut y avoir une difficulté dans cet ensemble, au sujet de la puissance au sens de force. On croit qu'elle n'existe que pour ce dont le propre est d'agir et de ne pas agir. S'il s'agit | de ce dont le propre est d'agir seulement, ils ne voient pas qu'il a une puissance *. Cela n'est pas exact, car si c'est cette chose qui agit seulement, agit sans qu'elle le désire et le veuille *, alors elle n'a ni force ni puissance dans ce sens. Si elle agit par
173 volonté et choix, ayant cependant une volonté perpétuelle, || et que [la chose] ne change pas, et que sa volonté soit une existence fortuite * ou que son changement soit impossible d'une impossibilité essentielle, alors elle agit avec une force *(qudra)*.

Et cela parce que la définition de la force telle que ceux-ci préfèrent la définir, existe ici. En effet de celui-ci se vérifie qu'il agit s'il le désire ou qu'il n'agit pas s'il ne le désire pas et ces deux sont conditionnels, i. e. s'il le désire, il agit et s'il ne le désire pas il n'agit pas. Mais ils n'entrent dans la définition de la force qu'en tant qu'ils sont conditionnels. Or il n'est pas de la nature de la condition [i. e. du conditionnel] qu'il y ait | une exception d'une manière quelconque ou une certitude catégorique. Car si notre affirmation : « s'il n'a pas voulu, il n'a pas agi », est vraie, cela n'entraîne pas nécessairement [cette affirmation] : « mais il n'a pas voulu un moment donné ». Et s'il est faux qu'il n'a d'aucune façon désiré, cela entraîne nécessairement la fausseté de notre affirmation : « s'il ne désire pas ; il n'agit pas » car cela suppose que s'il ne désirait pas, il n'agirait pas, de même que s'il désirait, il agirait.

Et s'il s'avère donc que s'il | désire, il agit, il sera vrai également [de dire] « S'il agit, il désire », i. e. s'il fait une action en tant qu'il est puissant. Il sera donc vrai que s'il n'avait pas voulu, il n'aurait pas agi. Et s'il n'a pas agi, il n'a pas voulu. Et cela n'entraîne pas nécessairement qu'il n'a pas voulu à ce moment donné. Cela est clair pour qui a appris la Logique.

Puissances accompagnant la raison et l'imagination

Certaines de ces puissances qui sont les principes des mouvements et des actions, sont des puissances qui accompagnent la raison et l'imagination, d'autres sont des puissances qui ne les accompagnent pas *. Celles qui accompagnent la raison et l'imagination sont du même genre que | la raison et l'imagination. On connaît presque par une seule puissance, l'homme et le non-homme ; et [alors] il appartiendrait à une seule puissance de se représenter le plaisir et la douleur et de se représenter la chose et son contraire.
174 || De même chacune de ces puissances elles-mêmes est une puissance par rapport à une chose et par rapport à son contraire. Mais en réalité elle n'est une puissance parfaite, i. e. un principe parfait en acte de changement d'une chose en une autre, en tant qu'autre que

si elle est accompagnée d'une volonté émanant d'un jugement *(i'tiqād)* estimatif faisant suite à une imagination concupiscible ou irascible ou [émanant] d'une opinion intellectuelle suivant une pensée intellectuelle ou la représentation d'une forme intelligible. | Alors si cette volonté s'associe à elle, et que cela ne soit pas une volonté flottante, mais une volonté décidée, c'est elle qui comporte l'accord qui déclenche la mise en mouvement des membres, — elle sera sans doute aucun un principe pour que l'action soit nécessaire.

Nous avons en effet montré que tant que la cause n'est pas devenue cause nécessitante afin que la chose [provienne] nécessairement d'elle, l'effet ne se produit pas à partir d'elle. Avant cet état, la volonté est seulement faible, le consensus ne s'étant pas fait. Ces puissances qui accompagnent la raison, chacune à part, il n'est pas nécessaire que, du fait de la présence de leur patient | et qu'il est devenu à leur égard dans un rapport tel que si elles produisaient sur lui une action, elles agissent selon ce rapport, [il n'est pas nécessaire que ces puissances] subissent [une action] selon ce rapport, elles étant encore en puissance.

En bref, il ne résulte pas de leur rencontre avec la puissance passive qu'elles fassent cela [i.e. qu'elles agissent]. Et cela parce que s'il résultait nécessairement d'elles seules qu'elles agissent, il devrait résulter nécessairement de cela que les deux actions contraires et les intermédiaires entre elles deux émaneraient d'elles. Or cela est impossible. Mais si elles deviennent comme nous l'avons dit, elles agiront | nécessairement.

Puissances dans des êtres non doués de raison

Quant aux puissances * qui sont dans des êtres non doués de raison et d'imagination, si elles rencontrent la puissance passive, l'action suit nécessairement là, car il n'y a pas là de volonté et choix à attendre. S'il y avait à attendre quelque chose là, ce serait une nature qu'on attend. Mais si elles ont besoin d'une nature, alors
175 cette nature serait ou bien le principe de la chose || ou bien une partie du principe. Et le principe serait l'ensemble de ce qu'il y avait avant et de ce qui s'est produit ; il correspondrait alors à la volonté attendue. Mais la volonté est différente de cela en tant qu'elle connaît. Si la puissance passive, quand elle rencontre l'agent, doit produire la passion dans ces choses, elle sera la puissance passive parfaite. La puissance passive peut être donc parfaite et peut être imparfaite | parce qu'elle peut être prochaine, et elle peut être éloignée.

[Par exemple], il y a dans le semen une puissance de devenir homme, et dans l'enfant également il y a une puissance de devenir homme mais la puissance qui est dans le semen a besoin de rencontrer également une puissance motrice avant le moteur qui [meut] vers la virilité, parce qu'elle a besoin de faire passer à l'acte quelque chose d'autre que l'homme. Puis après cela, elle est disposée à faire passer à l'acte un homme. En vérité, la puissance passive véritable, c'est celle-là.

Quant au semen, en vérité, il n'y a pas encore en lui de puissance passive [de virilité], | car il est impossible au semen, en tant que semen, de devenir passivement un homme. Mais étant donné qu'il a en puissance de devenir quelque chose par autre chose que du semen, puis de se transporter après cela à autre chose, il est, lui aussi, en puissance également cette chose. Bien plus, la matière première est en puissance toute chose. Aussi certaines choses qui se produisent en elle sont un obstacle à autre chose et ce qui est empêché exige que [cet obstacle] soit enlevé. [Par contre], certaines choses ne sont pas un obstacle pour d'autres, mais ont besoin de quelque chose d'autre qui accompagne pour que s'achève la préparation : cette puissance | est une puissance éloignée.

Quant à la puissance prochaine, c'est celle qui n'a pas besoin d'être accompagnée d'une puissance active avant la puissance active devant dont laquelle elle pâtit. L'arbre n'est pas en puissance une
176 clef, parce qu'il a besoin d'abord de || rencontrer une puissance active avant celle qui la transforme en clé : c'est la puissance qui arrache, qui scie, qui rabote. puis après cela, elle est préparée à pâtir, par la rencontre de la puissance active pour devenir un clé.

Puissances arrivant par nature, par habitude, par art ou par hasard

Parmi les puissances, les unes se produisent par nature, d'autres par habitude, d'autres par art, d'autres se produisent par hasard *. La différence entre la puissance qui arrive par l'art et celle qui arrive | par habitude, c'est que celle qui arrive par art, a pour but l'utilisation de matières, d'instruments et de mouvements, et alors l'âme acquiert par cela un habitus qui est comme la forme de cet art. Tandis que celle qui est par habitude, c'est celle qui se produit par des actions qui n'ont pas seulement besoin de ces [instruments et ces mouvements], mais elle n'émane que d'un appétit ou d'une colère, ou d'une opinion, ou bien en elles le but s'oriente vers une autre chose que cette fin, mais ensuite il se peut que la suive une fin, qui est l'habitude, sans qu'elle ait été voulue. L'habitude n'est pas l'établissement même de ces actions dans l'âme ; et il se peut qu'il n'y ait pas pour l'habitude des instruments et des matières déterminées, car ce n'est pas la même chose que l'homme s'habitue à marcher ou qu'il s'habitue à faire le commerce, du point de vue que nous avons dit ; il y a entre eux une grande différence. Malgré cela, si tu fais bien attention, l'acquisition de l'habitude et de l'art revient à un même mode *. Les puissances qui sont par nature, certaines d'entre elles sont dans les corps non animaux, d'autres sont dans les corps animaux *(al-ajsām al-ḥayawāniyya)*.

La puissance est antérieure à l'action

Certain parmi les Anciens, — entre autres Ghārīqū * — a dit que | la puissance est avec l'action, elle ne la précède pas. D'autres venant longtemps après lui ont soutenu la même chose.
177 || Celui qui soutient cette affirmation, c'est comme s'il disait : celui

qui est assis ne peut pas se lever, i.e. ne peut pas, par nature, se lever, tant qu'il ne s'est pas levé, [mais alors] comment se lèvera-t-il ? Et que le bois ne comporte pas de sa nature, qu'on puisse sculpter de lui une porte, comment dès lors sera-t-il sculpté ?

Cet auteur, nécessairement, est incapable de voir et d'observer, en un même jour, | plusieurs fois. Il est certainement aveugle. Toute chose qui n'existe pas et n'a pas de puissance pour exister, il est impossible qu'elle existe. La chose qui peut exister, il est possible qu'elle n'existe pas, sinon elle serait nécessairement existante. Or le possiblement existant ou bien peut être quelque chose d'autre et ne pas l'être et cela c'est le sujet de la chose à laquelle il appartient que sa forme inhère en lui, ou bien il est tel eu égard à lui-même, comme la blancheur s'il est possible | qu'elle soit et qu'elle ne soit pas en elle-même. Celle-là, il faut ou bien qu'elle soit une chose qui, si elle existe, subsiste en elle-même, de sorte que sa possibilité d'existence soit la possibilité de subsister dépouillée, ou bien si elle existe qu'elle existe dans une autre.

Si c'est le possible au sens qu'il est possible qu'il soit quelque chose dans autrui, alors la possibilité de son existence est également dans cet autre. Il faut donc que cet autre existe avec la possibilité de son existence, | et c'est son sujet.

Et s'il est tel [i.e. possible], qu'en subsistant en lui-même, non en autrui, ni d'autrui d'une façon quelconque et qu'il ne dépende pas d'une matière quelconque, d'une dépendance de ce qui subsiste en elle ou qui a besoin d'elle en quelque chose, alors la possibilité de son existence sera antécédante à elle, ne dépendant pas d'une matière plutôt que d'une autre, ni d'une substance plutôt qu'une autre, car cette chose ne dépend pas d'autre chose. La possibilité de son existence sera donc une substance, parce que ce sera une chose existant par elle-même. En bref, si la possibilité de son existence n'était pas réalisée, | il serait alors non possiblement existant et impossible. Or il est réalisé existant, subsistant en lui-même comme on l'a supposé. ||
178 Il existe donc [comme] substance. Et puisqu'il est substance, il aura une quiddité qui n'est pas relative, car la substance n'a pas une essence relative, mais le relatif lui advient. Alors pour ce subsistant par lui-même, il y aura une existence en plus de la possibilité de son existence par laquelle il est relatif. Or nous parlons de la possibilité même de son existence, et nous portons sur elle le jugement qu'elle n'est pas dans un sujet. Or maintenant elle est devenue également | dans un sujet. Ce qui est absurde.

Par conséquent, il n'est pas admissible que, pour ce qui reste subsistant par lui-même non dans un sujet, ni d'un sujet, d'un point de vue quelconque, il y ait une existence après qu'il n'y en ait pas eu ; mais il faut qu'il ait une certaine dépendance avec le sujet pour qu'il soit.

Mais si la chose qui existe est subsistante par elle-même mais se trouve à partir d'autre chose qu'elle, ou avec l'existence de quelque chose autre qu'elle, — [un exemple] du premier cas c'est comme le corps [composé] de matière et de forme ; [un exemple] | du second, ce sont les âmes rationnelles avec la génération des corps, — alors la possibilité de son existence est dépendante de cette chose, non pas que cette chose en puissance est le fait que ce corps est blanc en puissance ni qu'il y ait en lui une puissance qui fait qu'il y ait en lui le fait de la possibilité de la blancheur dans le sujet où s'imprime la blancheur, mais qu'elle existe avec lui ou accompagnant un de ses états.

[Pour] le corps qui se produit, du feu par exemple, la possibilité de son existence n'est pas autre chose que de provenir de la matière et de | la forme. Alors il y aura pour la possibilité de son existence un réceptacle d'une certaine manière, et c'est sa matière. Alors ce qui, de lui, se produit en premier, à savoir la forme, se produit dans la matière ; et le corps se produit du fait de leur réunion, de la matière d'une part, de la forme de l'autre.

Innovation de l'âme

Quant à l'âme *, elle ne se produit non plus que par l'existence d'un sujet corporel et alors la possibilité de son existence en cela subsiste par lui à cause de l'appropriation de cette matière à lui. L'âme, ne peut
179 exister après n'avoir pas existé, — || et c'est la possibilité de son innovation *(ḥudūth)* — que lorsqu'existent des corps, selon un certain mélange, qui sont aptes à ce qu'ils soient un instrument pour elle et par eux se distingue le droit [pour elle] d'être produite à partir des premiers [principes] plutôt que l'absence de ce droit.

S'il y a en eux la possibilité de ce mélange, elle sera la possibilité pour l'existence de l'âme. Tout corps, s'il émane de lui un acte non par accident, ni par la violence d'un autre corps, | agit par une certaine puissance [qui est] en lui. Pour ce qui est par la volonté et le choix, cela est patent.

Quant à l'action qui n'est pas par la volonté et le choix, ou bien c'est parce que cette action émane de son essence ou bien émane d'une chose différente d'elle, corporelle, ou d'une chose différente d'elle, non corporelle. Si elle émane de son essence, son essence s'associant aux autres corps dans la corporéité et étant différente d'eux par le fait que cette action émane d'elle, alors il y aura dans son essence une intention ajoutée à la corporéité, et qui est principe de l'émanation de cette action de lui. | Et c'est cela que l'on nomme puissance.

Action à partir d'un autre corps

Si l'action a lieu à partir d'un autre corps, cette action à partir de ce corps sera par violence ou par accident. Or on a supposé qu'il n'est pas [produit] par violence à partir d'un autre corps ni d'un accident. Et si c'est à partir d'une chose séparée [i.e. incorporelle], il faudra ou bien que l'appropriation de ce corps à cette interposition à partir de ce séparé vienne du fait qu'il est corps ou à cause d'une puissance qui est en lui ou à cause d'une puissance qui est dans ce séparé. Si c'est en tant qu'il est corps, tout corps à cela de commun avec lui, mais il n'a pas cela de commun avec lui.

| Si c'est à cause d'une puissance qui est en lui, cette puissance est principe de l'émanation de cette action de lui, et même si elle efflue du « séparé » et par son aide, ou bien par le fait qu'il est en lui le principe premier.

180 || Mais si c'est par une puissance dans ce séparé, alors ou bien cette puissance même nécessite cela ou bien c'est l'appropriation d'une volonté. Si c'est la puissance elle-même qui nécessite cela, il faut que la nécessitation de cela à partir de ce corps lui-même soit pour une des raisons mentionnées ; alors la même question se pose à nouveau. Ou bien c'est par mode de volonté. Il faut alors, ou bien que cette | volonté ait distingué ce corps par une propriété qui le caractérise parmi tous les autres corps, ou bien par aventure et à tout hasard. Si c'est par aventure, à tout hasard, il n'aura pas persévéré dans cet ordre éternel et le plus fréquent. En effet, les choses fortuites, sont celles qui n'arrivent pas toujours ni fréquemment. Tandis que les choses naturelles, sont pérennes et ont lieu le plus souvent. Elles ne sont donc pas fortuites.

Il reste que cela soit dû à une propriété qui lui est propre à l'exclusion de tous les autres corps, et que par cette propriété, | ce qui est voulu, c'est l'émanation de cette action. Ensuite, il faut qu'on veuille cela ou parce que cette propriété entraîne nécessairement cette action ou que celle-ci vient de lui le plus souvent ou bien parce qu'elle ne la nécessite pas et [que l'action] ne vient pas de lui le plus souvent.

Si elle nécessite [toujours], elle est le principe de cela. Si c'est le plus souvent : ce qui est le plus souvent, comme tu l'as vu dans la Physique, est lui-même ce qui nécessite, mais il a un obstacle. En effet, son appropriation à ce que la chose soit plus fréquente vient d'une inclination de sa nature vers la direction, | d'où elle vient.

Si elle n'a pas lieu [i. e. l'action], ce sera à cause d'un obstacle. Aussi, le plus fréquent en lui-même est également nécessitant s'il n'y a pas d'obstacle. Alors le nécessitant est celui à qui est concédé la chose sans obstacle. Et si cette propriété ne le nécessitait pas et qu'elle ne venait pas de lui le plus souvent, alors le fait qu'elle est de lui ou d'un autre que lui serait identique. Alors son appropriation à partir de lui serait fortuite. Or on a dit qu'elle n'était pas fortuite.

181 || De même si on dit qu'il est plus digne que le corps soit le possesseur d'une telle propriété, cela veut dire que son émanation d'elle est plus convenable. Ou bien il la fait exister toujours, ou il facilite sa nécessité. Or le préparateur est une cause soit par essence, soit par accident. Et s'il n'y a pas d'autre cause par essence que lui, il n'est pas, lui, par accident, parce que ce qui est par accident est selon un des deux modes mentionnés. Il reste que cette propriété par elle-même est nécessitante. La propriété nécessitante s'appelle « puissance ». Et de cette puissance émanent les actions corporelles, | bien que ce soit avec l'aide d'un principe plus éloigné.

Pour tout ce qui commence, il y a un principe matériel

Expliquons d'une façon plus claire que pour tout ce qui commence, il y a un principe matériel. Nous dirons en bref : que tout ce qui commence à être après n'avoir pas été, a nécessairement une matière, parce que tout engendré a besoin, avant de devenir, d'être possiblement existant en lui-même. Ce dont l'existence est de soi impossible, n'existera | jamais. Sa possibilité d'existence n'est pas que l'agent est puissant par rapport à lui : car l'agent ne serait pas puissant à son égard s'il n'était pas lui-même, en lui-même, possible. Ne vois-tu pas que nous disons qu'à l'égard de l'impossible, il n'y a pas de puissance ? Mais la puissance est par rapport à ce qui peut être, car si la possibilité que la chose soit était la même chose que la puissance à son égard, cela reviendrait à dire : la puissance n'existe qu'à l'égard de ce sur quoi elle a puissance ; ou aussi : il n'y a pas de puissance à l'égard de l'impossible parce qu'il n'a pas de puissance à son égard. Et nous ne connaîtrions pas | que sur cette chose il y a puissance ou impuissance par l'examen de la chose elle-même, mais par l'examen de la disposition de la puissance du puissant : a-t-il ou non une puissance à son égard ?

S'il y a doute pour nous au sujet [de savoir] s'il y a une puis-
182 sance à son égard ou non, || alors nous ne pouvons d'aucune façon le connaître, parce que si nous définissons cela du point de vue que la chose est impossible ou possible, et que le sens de l'impossible, c'est ce sur quoi il n'y a pas de puissance et le sens du possible c'est ce sur quoi il y a puissance, alors nous définissons l'inconnu par l'inconnu. Il est donc clair et évident que le sens du fait que la chose est possible par elle-même est autre que le sens du fait qu'il y a une puissance à son égard bien qu'ils soient un par le sujet. En effet, qu'il y ait une puissance | à son égard résulte nécessairement du fait qu'il est possible en lui-même, et le fait qu'il soit possible en lui-même c'est par rapport à lui-même, et qu'il y ait une puissance à son égard, c'est par rapport à la relation qu'il soutient avec ce qui le fait exister.

Ayant établi cela, nous dirons : que tout « ce qui commence à être », cela avant sa production, est, en lui-même, ou bien possiblement existant ou impossiblement existant. Et ce qui ne peut exister, n'existera pas. Et ce qui peut exister a été précédé par la possibilité de son existence, il est possiblement existant. La possibilité de | son existence doit nécessairement être ou une « intention » non existante, ou une « intention » existante. Il est impossible qu'elle soit une intention non-existante, sinon il [i. e. le possible] n'aurait pas été précédé par la possibilité de son existence. C'est donc une « intention » existante. Or toute « intention » existante, ou bien subsiste dans un sujet, ou bien subsiste non dans un sujet. Or tout ce qui subsiste non dans un sujet a une existence propre, par laquelle il ne doit pas être relatif. La possibilité de l'existence n'est ce qu'elle est que par relation à ce qui est possibilité d'existence pour lui. Par conséquent, la possibilité de l'existence n'est pas une substance non dans un sujet. | Par conséquent, elle est une « intention » dans un sujet et advenant à un sujet.

Or nous, nous appelons la possiblité de l'existence, la puissance de l'existence et nous appelons le « porteur » de la puissance de l'existence, dans lequel il y a la puissance de l'existence de la chose, « sujet », *hylè*, « matière », etc., selon des considérations diverses. Par conséquent la matière a précédé tout ce qui commence à exister.

Production dans le temps et éternité

183 Nous dirons : ces points que nous avons rapportés || suggèrent que la puissance, absolument, est antérieure à l'acte et qu'elle ne le précède pas seulement dans le temps. C'est là une opinion vers laquelle ont penché beaucoup d'Anciens : les uns ont donné à la *hylè* une existence avant la forme ; l'agent la revêt ultérieurement de la forme, soit initialement, à partir de lui, même soit pour un motif qui l'y a engagé, comme l'a pensé un de ces auteurs qui s'est immiscé dans ce qui ne le regarde pas, et qui n'a pas la compétence nécessaire pour de telles questions. | Il dit : il est arrivé par hasard à quelque chose comme l'âme de travailler à diriger la « hylè » et de l'informer. Mais elle n'a pas su diriger, et n'a pas achevé la bonne information. Alors Dieu, qu'il soit exalté, est intervenu et a rectifié sa structure.

D'autres ont dit que ces choses étaient de toute éternité, se mouvant par leur nature, de mouvements désordonnés. Dieu, — qu'Il soit exalté, — a secouru leur nature et l'a ordonnée. D'autres ont dit : ce qui est éternel ce sont les ténèbres ou le vide ou quelque chose d'infini qui était qui n'a jamais cessé d'être au repos, puis qui s'est mis en mouvement ; ou bien le mélange | dont parle Anaxagore. Et cela parce qu'ils ont dit que la puissance existe avant l'acte, comme dans les graines et les semences et dans l'ensemble de ce qui se fabrique. Il convient donc que nous considérions cela et que nous en parlions.

Nous dirons : en ce qui concerne les choses particulières générables et corruptibles, ce qu'ils en ont dit est exact : la puissance en elles est antérieure d'une antériorité chronologique. Mais les choses universelles ou éternelles qui sont incorruptibles, même si elles sont particulières, ce qui est en puissance ne leur est absolument pas antérieur. De plus, la puissance est | postérieure à ces conditions à tout point de vue et cela parce que la puissance, étant donné qu'elle ne subsiste pas par elle-même, doit nécessairement subsister dans une substance qui a besoin d'être en acte. En effet, si elle n'est pas devenue en acte, elle ne peut pas être prête à recevoir quelque chose. Car ce qui n'existe absolument pas ne peut rien recevoir.

L'acte est antérieur à la puissance

184 || De plus, il se peut que la chose soit en acte et qu'elle n'ait pas besoin d'être en puissance quelque chose, comme les [êtres] éternels ; ils sont toujours en acte. De ce point de vue la réalité de ce qui est en acte est antérieure à la réalité de la puissance en elle-même. D'un autre point de vue également la puissance a besoin de passer à l'acte par une chose qui existe en acte au moment où la chose est en puissance, non pas que cette chose ne se produit qu'avec l'acte, car | cela également a besoin d'un autre agent faisant passer à l'acte, et se termine à quelque chose qui existe en acte et qui n'a pas commencé d'être.

Dans la plupart des cas, ce qui fait passer la puissance à l'acte, c'est quelque chose du même genre que cet acte, existant en acte avant l'action, comme le chaud qui chauffe et le froid qui refroidit. De même souvent ce qui est en puissance, en tant qu'il est porteur de la puissance, existe à partir de la chose dont il est l'acte afin que l'acte dans le temps soit avant la puissance, non avec la puissance : le semen est venu de l'homme, la graine de l'arbre de sorte | qu'à partir de cela est venu un homme et à partir de ceci un arbre. Et il n'y a pas plus de raison de supposer dans ces choses l'acte avant la puissance, que de supposer la puissance avant l'acte.

De plus, l'acte dans la représentation et la définition est antérieur à la puissance, parce que, tu ne peux définir la puissance qu'en référence à l'acte. Quant à l'acte, tu n'as pas besoin pour le définir de le représenter en référence avec la puissance. Tu définis le carré et tu le comprends sans que te vienne à l'esprit la puissance de sa réception *(quwwat qabūlihi)*. Mais tu ne peux pas définir la puissance | à la quadrature, sans que tu mentionnes le carré, verbalement ou intellectuellement // et que tu en fasses une partie de sa définition.

De même, l'acte est avant la puissance par la perfection et la fin : la puissance est une imperfection et l'acte est une perfection. Et le bien dans toutes choses n'est que dans le fait d'être en acte ; là où
185 il y a le mal, il y a quelque chose, qui || d'une certaine manière est en puissance. Si la chose est un mal, ou bien elle est par elle-même un mal, à tous points de vue, ce qui est impossible. Car si elle existe, c'est en tant qu'elle n'est pas un mal. Elle n'est, en effet, un mal qu'en tant qu'il y a en elle privation de perfection comme l'ignorance pour l'ignorant ou bien parce qu'elle produit nécessairement cela dans un autre qu'elle : comme par exemple l'injustice pour l'injuste : l'injustice n'est un mal que parce qu'elle diminue, dans celui où elle se trouve, la nature du | bien, et dans celui qui souffre de l'injustice, la paix, la richesse, etc. De sorte qu'en tant qu'elle est un mal, elle est mélangée de privation et de quelque chose qui est en puissance. S'il n'y avait pas avec elle ou d'elle quelque chose qui est en puissance, les perfections qui sont dues aux choses seraient présentes, dès lors elle ne serait en aucune manière un mal.

Il est donc clair que ce qui est en acte, c'est le bien en tant que tel, et ce qui est en puissance, c'est le mal, ou ce dont vient le mal. Et sache qu'être mal en puissance vaut mieux que [le mal] en acte, et être bon en acte est | meilleur que de l'être en puissance. Le mauvais n'est pas mauvais par le mal en puissance, mais par l'habitus du mal.

Revenons à ce que nous disions. Nous dirons : tu sais [maintenant] comment la puissance, d'une façon absolue, est antérieure.

Quant à la puissance particulière, elle est antérieure à l'acte à l'égard duquel elle est puissance *. Quelquefois un acte semblable à son acte la précède pour que la puissance vienne de lui et quelquefois il ne le fait pas, mais il y a avec elle autre chose par quoi la puissance passe à l'acte. Sinon il n'existerait pas d'acte du tout, car la puissance seule ne suffit pas pour qu'il y ait | un acte, mais elle a besoin de quelque chose pour la faire passer de la puissance à l'acte.

Tu sais [maintenant] que l'acte, en vérité, est antérieur à la puissance et que c'est lui qui est antérieur du point de vue de la noblesse et de la perfection.

186 CHAPITRE TROISIÈME

Le parfait et l'imparfait, ce qui est au-dessus du parfait ; le tout, l'ensemble

Premières acceptions

La première fois qu'il fut défini, le parfait le fut au sujet des choses nombrables *(dhawāt al-ʿadad)* : tout ce qui devait | arriver à la chose était arrivé selon le nombre [voulu] : de sorte qu'il n'en restait pas qui fut inexistant. Puis on transférera le [terme] aux choses comportant la quantité continue ; l'on dit d'une stature qu'elle était parfaite parce qu'aux yeux du peuple, elle est nombrée, elle n'est connue chez le vulgaire qu'en tant qu'elle est mesurée. Si elle est mesurée, il faut nécessairement qu'elle soit nombrée.

Puis on transférera le terme aux qualités et aux puissances et on dit : ceci est parfaitement puissance, parfaitement blanc, parfaitement beau, parfaitement bien, comme si tout ce qu'il devait | avoir de bien, lui était arrivé effectivement et que rien n'était resté au-dehors. De plus quand du genre d'une chose donnée, il y a quelque chose dont on n'a pas besoin pour une nécessité ou une utilité, ou quelque chose de pareil, on la considéra comme superflue et on considéra [la deuxième] chose comme parfaite sans elle. De plus, si cette chose qui a été trouvée ne pas avoir besoin d'autre chose en elle-même, existe, et qu'existe avec elle quelque chose du même genre, dont la chose en elle-même n'a pas besoin, — bien qu'on n'ait pas besoin d'elle pour cette chose, elle est utile dans sa sphère, — on dit de tout cela | qu'il est au-dessus du parfait et au-delà de la fin. C'est cela qu'est le parfait et la perfection.

C'est donc comme un nom [désignant] la fin [le terme]. En premier lieu, il est par le nombre, puis à partir de lui, pour les autres, selon un ordre.

Le nombre parfait

187 || La plupart des gens ne disaient pas de ce qui est nombré, qu'il est aussi parfait, s'il est

moins que trois. De même, on dirait qu'ils ne l'appellent pas « tout » ni « ensemble » comme si le trois n'a été considéré comme parfait que parce qu'il a un commencement, un milieu et un terme. Le fait pour la chose d'avoir un commencement, un milieu et un terme ne l'a rendu parfaite que parce que l'origine du parfait est dans le nombre.

| De plus, il n'est pas de la nature d'un nombre donné en tant que nombre d'être parfait absolument, car pour tout nombre, il y a du genre de ses unités quelque chose qui n'existe pas en lui ; bien plus, il ne devient parfait que dans le dix ou le neuf, mais en tant qu'il est nombre, il n'est pas admissible qu'il soit parfait en tant qu'il est nombre. Mais dans la mesure où il a un commencement, une fin et un milieu, il est parfait. [Parce que] ; en tant qu'il a un commencement et un terme [seulement], il est imparfait en tant qu'il n'y a pas entre les deux quelque chose | à qui il appartient d'être entre les deux, à savoir le « milieu ». Mesure sur cela le reste des divisions, i. e. qu'il y ait milieu et pas de fin ou milieu et fin, ce qui doit être principe étant perdu. De plus, il est impossible qu'il y ait deux commencements dans les nombres dont aucun ne serait intermédiaire d'une certaine manière sauf pour deux nombres, ni deux fins dont l'une ne serait pas intermédiaire d'une certaine manière sauf pour deux nombres.

Quant aux intermédiaires, il est possible qu'ils se multiplient ; mais leur ensemble, en tant qu'il forme un intermédiaire est comme | une seule chose. De plus, il n'y a pas à la multiplication une limite à laquelle on puisse s'arrêter. Par conséquent, la réalisation du commencement, de la fin et de
188 || l'intermédiaire, est ce qu'il y a de plus parfait qui puisse arriver dans un pareil ordre. Mais il n'en est ainsi que pour le nombre, et il n'est contenu que dans la ternaréité.

Ayant parlé jusqu'à ce point, tournons la page ; nous n'avons pas l'habitude de traiter pareils sujets qui s'appuient sur des conjectures oratoires et qui n'appartiennent pas aux catégories des syllogismes scientifiques. | Nous dirons donc :

Parfait et plus que parfait

Les sages également ont transféré [le nom] de parfait à la réalité de l'existence ; ils dirent d'une part que le parfait c'est ce qui est de telle sorte que rien de ce qui peut achever son existence ne lui manque, mais mais que ce qui est tel, il l'a. Et ils dirent d'un autre point de vue que le parfait, c'est ce qui est tel avec cette condition que son existence en elle-même sous le mode le plus achevé qu'il puisse avoir, il est le seul à l'avoir réalisée seul. Et il n'y a rien de ceci qui ne lui appartienne et rien de ce qui est existant ne lui est attribué qui soit en plus | de cette chose qui lui est attribué d'une attribution première et non par une cause autre que lui.

L'au-dessus de la perfection, c'est ce qui a [déjà] l'existence qu'il doit avoir, et dont l'existence déborde sur les autres choses, comme s'il avait l'existence qu'il doit avoir et qu'il ait une existence supplémentaire qui ne lui est pas due, mais qui déborde de lui sur les autres, et cela de par son essence.

Puis ils ont fait cela le rang du premier principe qui est au-dessus de la perfection et de son existence | en elle-même, non à cause d'un autre que lui, l'existence déborde, en surplus de son existence, sur toutes les choses.

189 ||Puis ils ont attribué le rang de la perfection à celle des Intelligences séparées qui au début de son existence est en acte, à quoi ne se mêle rien en puissance, et qui n'attend pas une autre existence à partir de laquelle elle existerait ; car toute autre chose provient aussi de l'existence qui déborde du premier.

Ce qui se suffit et le déficient

Ils posèrent au-dessous de la perfection deux choses : ce qui se suffit et le déficient. Ce qui se suffit, c'est celui à qui a été donné | ce qui réalise son achèvement en lui-même. Et le déficient, absolument parlant, c'est ce qui a besoin d'un autre qui lui fournit perfection après perfection. Un exemple de ce qui se suffit, c'est l'âme raisonnable qui appartient au tout, je veux dire aux cieux. En effet, par elle-même elle fait les actes qui lui sont propres, et elle fait exister les perfections qui doivent lui appartenir, l'une après l'autre, le tout ne se groupant pas en une seule fois, et ne demeurant pas non plus toujours, sauf ce qui fait partie de ses perfections qui sont dans sa substance et sa forme. Aussi il ne se sépare pas de ce qui est en puissance, bien qu'il y ait en lui un principe qui fait passer | sa puissance à l'acte, comme tu le sauras cela plus loin.

Quant au déficient, c'est comme ces choses qui se trouvent dans le [monde] de la génération et de la corruption. Les mots de perfection de tout, d'ensemble sont à peu près synonymes. Mais la perfection n'a pas comme condition qu'elle contienne [sous elle] une multiplicité en puissance ou en acte. Quant au tout, il faut qu'il soit pour une multitude en puissance ou en acte. Bien plus, l'unité dans beaucoup de choses, c'est | l'existence qu'il lui faut.

Quant à la perfection dans les choses ayant des mesures et des nombres, il semble que cela soit le « tout » lui-même dans le sujet.

La chose est donc parfaite en tant qu'il ne reste rien d'extérieur à elle. Elle est « tout » parce que ce dont elle a besoin se trouve en elle. Par rapport à la multiplicité existante comprise en elle, elle est « tout », et en tant qu'il ne reste rien en dehors d'elle, elle est parfaite.

Le tout et l'ensemble

190 || Puis on a divergé au sujet de l'emploi des deux termes : le « tout » et « l'ensemble », au sujet de leurs deux rapports. Parfois on soutient que le « tout » se dit du continu et du discontinu ; et « l'ensemble » ne se dit que du discontinu. D'autres fois, on dit que « l'ensemble » se dit spécialement de ce dont le situs n'a pas de diversité, et le « tout » de ce dont le situs comporte une diversité. Et l'on dit « tout » et « ensemble » en même temps de ce qui comporte les deux cas à la fois.

| Toi, tu sais que ces mots doivent être employés selon ce que l'on a convenu. Le mieux, c'est d'une part d'appeler « tout » ce qui comporte une séparation, de sorte qu'il comporte une partie. Le « tout » se dit par rapport à la partie et « l'ensemble » également doit être ainsi. En effet, *al-jāmi'* (l'ensemble) vient de *al-jam'* (le rassemblement) ; or il n'y a de rassemblement que s'il y a des éléments *(āḥād)* ou des unités en acte.

Mais l'usage l'a appliqué également à ce qui avait des parties et des unités en puissance. Le tout était considéré, | au début, en correspondance avec la partie, et « l'ensemble » en correspondance avec l'un comme si on considérait dans le « tout » qu'il y avait quelque chose qui le nombrait bien qu'on ne prêtât pas attention à son unité, et comme si dans « l'ensemble » on considérait les unités bien qu'on ne prêtât pas attention à le compter *(ila 'addihi)*.

Mais toutes ces paroles sont superflues, car avec le temps, on en est venu à employer les deux termes avec la même acceptation, de sorte que « tout » et « ensemble » furent appliqués à des choses qui ne comportent pas de quantité parce qu'elles sont susceptibles | de quantification par accident. C'est ainsi qu'on dit « toute » la blancheur, « toute » la noirceur, ou qu'elles peuvent augmenter ou diminuer, comme « toute » la chaleur, « toute » la puissance. Et l'on dit « tout » de ce qui est composé de choses différentes comme l'animal parce qu'il est [composé] d'âme et de corps.

191 || Quant à la partie, elle est tantôt dite de ce qui se compte, tantôt de ce qui est quelque chose d'un autre ou qui a un autre avec lui, même s'il ne le nombre pas. Parfois on approprie à cela le terme « quelque ».

Parmi les parties, il y a celles qui ne divisent pas la chose selon la quantité, mais selon l'existence comme l'âme et le corps pour animal, et la *hylè* et la forme pour le composé et, d'une manière générale, ce dont se compose le composé qui a des principes divers.

LIVRE V

L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER. LE TOUT ET LA PARTIE

195 CHAPITRE PREMIER

Des principes généraux et de leur mode d'existence

Il convient que nous parlions maintenant de l'universel et du particulier. Cela est d'ailleurs en harmonie également avec ce dont nous avons fini de parler et | appartient aux accidents propres à l'existence *.

Les trois acceptions de l'universel

Nous dirons : l'universel peut se dire à trois points de vue :

(1) on dit universelle « l'intention » en tant qu'elle est attribuée en acte à plusieurs, comme l'homme ;

(2) et on appelle universelle l'intention qui est susceptible d'être attribuée à plusieurs, bien qu'il n'y ait pas comme condition qu'ils existent en acte, comme « l'intention » de maison heptagonale : elle est universelle, parce que de par sa nature, elle se dit de plusieurs, mais il n'est pas du tout nécessaire que ces plusieurs existent, | et même aucun d'eux ;

(3) enfin, l'universel se dit de « l'intention » que l'on peut sans obstacle se représenter comme attribuée à plusieurs. S'il y a empêchement à ce qu'elle soit attribuée, c'est pour une cause indiquée par un signe. Par exemple, le soleil et la terre : en tant qu'intelligés comme soleil et terre, l'esprit ne s'oppose pas à considérer comme possible que ce soit là une « intention » qui existe en plusieurs, à moins qu'on n'apporte un signe ou une preuve qui fasse savoir que cela est impossible. Cela sera impossible à cause d'une cause extrinsèque, | non pas à cause de sa représentation même *.

Définition générale

196 || Tout cela peut être réuni en ceci que l'universel est ce dont la représentation même ne s'oppose pas à ce qu'il soit attribué à plusieurs. Et il faut que l'universel employé en logique et ce qui y ressemble, soit celui-là.

Quant au particulier singulier, c'est celui dont la représentation même s'oppose à ce que son « intention » se dise de plusieurs | comme l'essence de Zayd, celui-là qui est désigné : il est impossible de se la représenter que pour lui seul.

Universel et universalité

L'universel en tant qu'il est universel est une chose, et en tant qu'il est une chose à laquelle suit l'universalité il est [autre] chose. L'universel en tant qu'il est universel, c'est ce qu'indique une de ces définitions : si c'est un homme, ou un cheval, il y a une « intention » autre que l'universalité, c'est l'équinité. Car la définition de l'équinité n'est pas la définition de l'universalité, et l'universalité n'entre pas dans la définition de l'équinité. En effet, l'équinité a une définition qui n'a pas besoin de la définition de l'universalité, | mais l'universalité lui advient. En elle-même, elle n'est absolument aucune autre chose que l'équinité ; en elle-même, elle n'est ni une, ni plusieurs, ni existant dans la réalité, ni dans l'âme, ni dans une de ces choses en puissance, ni en acte, en ce sens que cela entrerait dans l'équinité, mais en tant qu'elle est équinité seulement, mais l'unicité est un attribut qui s'associe à l'équinité et alors elle fait un avec cet attribut.

De même, l'équinité a, outre cet attribut, de nombreux autres attributs qui entrent en elle. L'équinité | avec condition de s'appliquer par sa définition à de nombreuses choses, est commune. Et parce qu'elle est prise avec des propriétés et des accidents désignés, elle est particulière *(khāṣṣa)*. Donc l'équinité en elle-même est équinité seulement.

197 || Si on nous pose la question* au sujet de l'équinité selon les deux termes de la contradiction, par exemple, « l'équinité est-elle A ou non-A » ? La réponse ne peut être que négative pour n'importe quelle chose. Non pas que la négation porte sur ce qui est après « en tant que » mais sur ce qui est avant, « en tant que » i.e. il ne faut pas dire « l'équinité en tant qu'équinité n'est pas A, mais l'équinité n'est pas en tant qu'équinité A, | ni rien d'autre chose ».

Si les deux termes de la question proviennent de deux affirmatives auxquelles rien n'échappe, nous ne serions d'aucune manière forcés d'y répondre. Et de cette manière se distingue le statut de la positive et de la négative et [celui] des deux affirmatives qui sont dans la puissance des deux opposés. Et cela parce que, parmi eux deux, l'affirmatif qui suit au négatif signifie que si la chose n'est pas qualifiée par cet autre affirmatif, il sera qualifié par cet affirmatif-ci. Et ce n'est pas parce qu'il est qualifié | par lui que sa quiddité sera lui, car ce n'est pas parce que l'homme est un ou blanc que l'essence de l'humanité sera l'essence même de l'unité ou de la blancheur, ou que l'essence de l'humanité sera l'essence de l'un ou du blanc.

Si nous prenons, dans la question posée, comme sujet l'essence *(huwiyya)* de l'humanité en tant qu'elle est humanité comme une chose une, et si l'on pose la question selon les deux termes de la contradiction et que l'on dise : « Est-elle une ou plusieurs » ?, il n'est
198 pas nécessaire de répondre || parce qu'en tant qu'elle est l'essence de

l'humanité, elle est quelque chose d'autre que chacun d'eux, et il n'y a dans la définition de cette chose que l'humanité seulement.

Mais qu'elle soit qualifiée comme étant une ou plusieurs, en ce sens que c'est une qualification qui la suit du dehors, nécessairement, elle est qualifiée par cela, mais elle ne sera pas elle-même ce qualifié en tant qu'elle est | humanité seulement. Par conséquent, elle ne sera pas en tant qu'elle est humanité « plusieurs », mais elle ne sera que comme si cela est une chose qui la suit de dehors.

Si nous regardons [cette chose] en tant qu'elle est humanité seulement*, il ne faut pas que nous la mélangions par un regard vers quelque chose d'extrinsèque qui fasse du regard deux regards : un regard sur elle en tant qu'elle est ce qu'elle est, et un regard sur ses conséquences. Selon le premier regard seul elle n'est qu'humanité seulement. C'est pour cela [que] si quelqu'un dit : | l'humanité qui se trouve dans Zayd en tant qu'elle est humanité est-elle autre que celle qui se trouve dans 'Amr, il faut répondre « non ».

Il ne découle pas de cette concession que nous puissions dire : par conséquent celle-ci et celle-là sont unes numériquement, parce que cela serait négation pure*. Nous avons entendu par cette négation que cette humanité, en tant qu'humanité, est humanité seulement. Qu'elle soit autre que celle qui se trouve dans 'Amr est quelque chose d'extrinsèque. Si cela n'était pas extrinsèque à l'humanité, il en découlerait que l'humanité en tant qu'humanité serait | A, par exemple, ou non-A. Or nous avons montré que c'était faux. Mais nous n'avons pris humanité qu'en tant qu'elle est humanité seulement.

199 || Cependant si on dit : l'humanité qui se trouve dans Zayd en tant qu'elle est humanité, il en aurait fait une relation en tant qu'elle est humanité sans mentionner qu'elle est dans Zayd ou bien qu'elle est celle qui se trouve dans Zayd. Sinon, nous aurions pris l'humanité comme se trouvant dans Zayd car nous l'avons abstraite et avons parlé comme prêtant attention à elle, elle étant humanité. Il faudra (1) ou bien que nous rapportions l'expression « qui est dans », comme se rapportant | à l'humanité qui se trouve dans Zayd, — ce qui est impossible, — car il ne se peut pas qu'une humanité soit dans Zayd en tant qu'elle est considérée comme humanité seulement ; (2) [ou bien] que l'expression se réfère à l'humanité seulement, alors la mention de Zayd est inutile, à moins que nous entendions que l'humanité à qui il est advenu extrinsèquement d'être dans Zayd, et de laquelle nous avons écarté qu'elle se trouve dans Zayd puisse être ainsi. Il y a là également une considération autre que l'humanité.

| Si quelqu'un nous pose la question et dise : « Est-ce que vous ne répondez pas en disant que la [nature universelle] n'est pas telle et telle. Et qu'elle ne soit pas telle et telle est autre que le fait qu'elle soit humanité en tant qu'humanité ». Nous dirons : Nous ne répondons pas qu'en tant qu'elle est humanité, elle n'est pas telle, mais nous répondons qu'elle n'est pas en tant qu'humanité telle. On sait la différence qu'il y a entre ces deux affirmations en logique.

De plus, y a ici autre chose. C'est que le sujet dans de pareilles

questions est quasiment | indéterminé si on ne le détermine* pas d'une façon précise. Il n'y aurait pas de réponse à faire à moins que
200 l'on pose cette || humanité comme « désignée » ou, comme s'il n'y avait pas de multiplicité en elle. Alors notre expression « en tant qu'elle est humanité » ne fera pas partie du sujet, parce qu'on ne peut pas dire : « l'humanité qui en tant qu'elle est humanité », parce qu'elle deviendrait alors indéterminée. Si l'on dit « telle humanité qui est, en tant que telle humanité », alors la désignation tombe sur elle ; elle est donc ajoutée à | l'humanité.

Puis, à supposer que nous n'insistions pas sur ce point, alors les deux termes de la question seront niés à son sujet. Et alors il ne sera pas nécessaire qu'elle-même ou une autre, soit un ou plusieurs, si ce n'est au sens qu'il faut qu'elle soit elle-même ou une autre. Nous dirons alors : il faut qu'elle soit autre à cause des accidents qui sont avec elle, car elle n'existe toujours qu'avec des accidents. Elle ne sera donc pas prise en tant qu'elle est humanité seulement. | Si donc elle n'est pas l'humanité de 'Amr, elle est non-humanité par les accidents. Ces accidents auront donc une influence sur l'individu de Zayd en ce sens qu'il est l'ensemble de l'homme* ou de l'humanité et des accidents concomitants qui sont comme des parties de lui, et une influence sur l'homme ou l'humanité en tant qu'elle est référée à lui.

Retour au point de départ

Revenons à notre point de départ. Nous résumerons cela et nous l'exprimerons d'une autre manière comme un de ce que nous avons dit. Nous dirons donc : [voici] quelque chose de sensible qui est l'animal ou l'homme, avec une matière et des accidents. | C'est là l'homme naturel. Et il y a une chose qui est l'animal ou l'homme, considéré dans son essence en tant qu'il est lui-même, sans qu'on prenne avec lui ce qui lui est mélangé, et sans condition qu'il soit
201 général ou particulier, || un ou multiple, en acte, ni par rapport à la puissance également en tant qu'il est en puissance, car l'animal en tant qu'animal, et l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire, en considération de leur définition et leur signification, ne se réfèrent pas à d'autres choses qui les accompagnent, ils ne sont qu'animal ou homme.

Quant à l'animal général, l'animal individuel et l'animal considéré en tant qu'il est en puissance, | général ou particulier, et l'animal considéré en tant qu'il existe dans la réalité ou intelligé dans l'âme, c'est un animal plus quelque chose ; il n'est pas animal considéré en lui-même seul. Or on sait que s'il y a un animal plus une chose, l'animal constituera dans les deux comme une partie de l'ensemble.

Il en est de même du côté de l'homme. La considération de l'animal en lui-même sera possible, même s'il est avec autre chose, parce que son essence, [bien qu'elle soit] avec d'autres [reste] son essence. Son essence est à lui, par elle-même, et le fait qu'il soit avec d'autre [chose] qui lui est quelque chose qui lui est accidentel ou un concomitant nécessaire à sa nature, comme l'animalité | et l'humanité.

Cette considération est antérieure, dans l'existence, à l'animal qui est individuel par ses accidents, ou universel, existentiel ou intellectuel — d'une antériorité du simple sur le composé et de la partie sur le tout. Et par cette existence, il n'est ni genre, ni espèce ni individu, ni un ni multiple. Mais, par cette existence, il est un animal seulement et un homme seulement.

Mais il faut nécessairement qu'il soit un ou plusieurs car rien de ce qui existe n'est dépourvu de ces deux [modes d'être]. | Mais cela lui est nécessaire du dehors. Et c'est animal, avec cette condition,
202 même s'il existe || dans tout individu, n'est pas, avec cette condition, un certain animal, bien qu'il soit nécessaire qu'il soit un certain animal, parce que dans sa vérité et selon sa quiddité, d'après cette considération, il est un certain animal.

Le fait que l'animal existant dans l'individu est un animal donné, n'empêche pas que l'animal en tant qu'il est animal, non en tant qu'il est animal dans un état donné, existe en lui. En effet, si cet individu est | un animal donné, alors un animal donné existe. Par conséquent, l'animal qui est une partie de l'animal donné, existe. C'est comme la blancheur : bien qu'elle ne soit pas séparée de la matière, elle existe par la branchéité dans la matière, en ce sens qu'elle a quelque chose d'autre considérée en elle-même, ayant une réalité par elle-même, quoiqu'il advienne à cette réalité qu'elle accompagne dans l'existence autre chose.

Objection

Quelqu'un pourra dire* : l'animal en tant qu'animal n'existe pas dans les individus, parce que | l'existant dans les individus, c'est un animal donné, non l'animal en tant qu'animal. De plus l'animal en tant qu'animal existe. Il est donc séparé des individus. Si l'animal en tant qu'animal existait pour cet individu alors ou bien il lui serait propre ou bien non.

S'il lui est propre, ce n'est pas l'animal en tant qu'animal qui existerait en lui ou [qui serait] lui, mais un animal donné. Et s'il ne lui est pas propre, ce serait quelque chose d'un numériquement existant dans la multitude, ce qui est impossible.

Réponse à l'objection

| Cette objection, bien qu'elle soit stupide, nous l'avons mentionnée parce qu'elle a été l'occasion d'une difficulté soulevée dans notre temps par
203 un groupe qui se targue de philosophie. Nous dirons donc* : || l'erreur glisse dans cette objection de plusieurs côtés. La première, c'est de croire que l'animal existant, s'il est un animal donné, la nature de l'animalité considérée en elle-même sans condition d'autre chose, ne se trouve pas en lui. On a fait ressortir la fausseté d'une telle opinion dans ce qui précède. Deuxièmement, c'est de croire que l'animal existant en tant qu'animal, doit être particulier ou non particulier selon un choix exclusif et exhaustif (*'udūl*). Mais il n'en est pas ainsi. En effet, l'animal considéré en tant | qu'animal, et du point de vue de son animalité, n'est ni particulier ni non-particulier, i. e. général, mais les deux sont niés de lui parce que du côté de son animalité, il est animal seulement. Et le sens de animal en tant qu'animal est

autre que le sens de particulier et de général. Ils n'entrent pas non plus dans sa quiddité. S'il en est ainsi, l'animal en tant qu'animal n'est ni particulier ni général dans son animalité, mais il est animal sans autre chose et autre mode ; mais c'est une conséquence nécessaire qu'il soit particulier ou général.

| Aussi quand il affirme : il faut ou bien qu'il soit particulier ou qu'il soit général, s'il entend par là qu'il ne peut en être dépourvu dans son animalité, [il se trompe], car il en est dépourvu dans son animalité. Mais s'il entend qu'il ne peut en être dépourvu dans l'existence, c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit l'un ou l'autre, alors il a raison, car l'animal doit nécessairement être ou particulier ou général. Quel que soit celui des deux qui lui advient, il ne détruira pas en lui l'animalité, qui, d'une certaine manière, n'est ni particulière ni générale. Mais il devient particulier ou général après elle par les états qui lui adviennent.

Affirmation avec ou sans condition

| C'est une chose qu'il te faut comprendre. Il est vrai de dire : on n'est pas obligé d'attribuer à l'animal en tant qu'animal la particularité ou l'universalité ; mais il n'est pas vrai de dire : à l'animal en tant qu'animal il faut qu'on n'attribue pas de particularité ou de
204 généralité. Et cela parce que si l'animalité exigeait || qu'on ne lui attribuât pas de particularité ou généralité, il n'y aurait pas d'animal particulier ou général. Et pour cette raison, il faut qu'il y ait une différence entre l'affirmation : l'animal en tant qu'animal abstrait sans condition et l'affirmation animal en tant qu'animal abstrait avec condition qu'il n'y ait pas autre chose. S'il était possible à l'animal en tant qu'il est animal abstrait avec condition qu'il n'y ait pas | d'autre chose, d'exister dans la réalité, alors il serait possible aux Idées platoniciennes d'avoir une existence dans la réalité. Mais l'animal, avec condition de ne pas être autre chose, n'a une existence que dans l'esprit seulement.

Quant à l'animal abstrait, sans condition d'autre chose, il a une existence dans la réalité. Car en lui-même et en sa réalité, il est sans condition d'autre chose, même s'il est avec mille conditions qui l'accompagnent du dehors. Et l'animal, du seul point de vue de l'animalité, existe dans la réalité, cela ne requiert pas pour lui qu'il soit séparé, mais c'est lui | qui, en lui-même est dépourvu des conditions conséquentes, existant dans la réalité. Du dehors, des conditions et des états l'ont enveloppé. Mais lui, dans la définition de son unité par laquelle il est un parmi cet ensemble, il est un animal abstrait sans condition d'autre chose, même si cette unité s'ajoute à son animalité. Mais elle est autre que les autres conséquences nécessaires *(lawāḥiq)*.

S'il existait un animal séparé, comme ils le croient, ce ne serait pas l'animal que nous cherchons et dont nous parlons. En effet, nous cherchons un animal attribué à plusieurs en ce sens | que chacun de [ces] plusieurs est lui-même identique. Mais le séparé, qui n'est pas attribué à ceux-ci, car aucun d'eux n'est lui identiquement, nous n'en avons pas besoin pour ce que nous cherchons.

Donc l'animal pris avec ses accidents, c'est la chose naturelle et
205 celui qui est pris en lui-même, c'est la nature || dont l'existence est dite antérieure à l'existence naturelle, de la priorité * du simple sur le composé. C'est d'elle dont on parle quand on lui attribue une existence divine, car la raison de son existence en tant qu'animal, c'est la Providence de Dieu, qu'il soit exalté.

Mais qu'il existe avec une matière et des accidents et qu'il soit cet individu, bien que cela soit dû à la Providence de Dieu, qu'il soit exalté, cela est cependant causé par la nature particulière *. De même qu'il y a pour l'animal dans l'existence plusieurs aspects, de même pour lui | dans l'intelligence. En effet il y a dans l'intelligence la forme de l'animal abstraite, selon l'abstraction que nous avons décrite. De ce point de vue, elle s'appelle « forme intellectuelle ». Dans l'intelligence également, il y a la forme de l'animal en tant qu'elle correspond dans l'intelligence, par une même définition, à de nombreux êtres concrets *(a'yān)*. Il y aura alors, pour une seule forme dans l'intelligence une référence à une multitude. De ce point de vue, elle est universelle *.

C'est une « intention » une dans l'intelligence dont le rapport à n'importe lequel des animaux, ne change pas, i. e. à n'importe lesquels d'eux | dont tu rends présente la forme dans l'imagination d'une certaine manière et qu'ensuite l'intellect extrait sa seule intention des accidents, alors il se produit dans l'intellect cette forme elle-même. Et cette forme est celle qui se produit par l'abstraction de l'animalité de toute imagination individuelle prise d'un être existant du dehors, ou se comportant comme un être existant du dehors, bien qu'il n'existe pas lui-même du dehors, mais que l'imagination l'invente. Bien que par rapport aux individus, cette forme individuelle soit universelle, par rapport | à l'âme particulière où elle a été imprimée, elle est individuelle. C'est une des formes qui se trouvent dans l'intellect. Et parce que les âmes individuelles sont numériquement nombreuses, il est possible que cette forme universelle soit numériquement « plusieurs » en tant qu'elle se trouve en elles individuelles.
206 Il y aura alors [dans l'intelligence] un autre intelligible || universel qui, par rapport à elle, sera dans le même rapport qu'elle a avec [les êtres] extérieurs. Cet universel se distingue dans l'âme de celui qui est universel par rapport [aux êtres extérieurs], en ce qu'elle est attribuée à elle et à d'autres qu'elle. Nous reprendrons cela sous une autre forme sous peu.

Les choses générales sont, d'un certain point de vue, existantes à l'extérieur, d'un autre point de vue, elles ne le sont pas.

Mais qu'une seule et même chose, | numériquement une, soit attribuée à plusieurs, à savoir à cet individu de sorte que cet individu soit identiquement lui-même et à un autre également, cela est manifestement impossible. Nous le verrons encore plus clairement plus tard.

Mais les principes généraux en tant qu'ils sont tels en acte, n'existent que dans l'intelligence seulement.

207 CHAPITRE DEUXIÈME

Comment l'universalité accompagne les natures universelles. Où l'on achève de parler de cela et de la différence entre le tout et la partie, l'universel et le particulier *

Mode de l'existence des universaux

| Tu as donc établi ce qu'est l'universel parmi les êtres existants : c'est cette nature à laquelle advient une des « intentions » que nous avons appelée « universelle ». Et cette intention n'a absolument pas d'existence singulière dans la réalité, car l'universel en tant qu'universel n'est pas un existant singulier par lui-même. On peut seulement se demander à son sujet, s'il existe en tant qu'il advient à quelque chose, de sorte qu'il y ait, dans la réalité, par exemple, quelque chose qui est un homme et qui est lui-même identiquement, existant pour Zayd, 'Amr et Khālīd.

Nous dirons : Quant à la nature de l'homme en tant qu'homme, il la suit nécessairement qu'elle soit existante, bien que, du fait même qu'elle existe, elle ne soit pas un homme, ni quelque chose qui lui est intrinsèque. Mais, il se peut que avec l'existence, cette universalité la suive nécessairement. Il n'y a d'existence pour cette universalité que dans l'âme *. Quant à l'universalité extrinsèque, c'est d'abord d'un autre point de vue que nous avons expliqué dans les traités précédents.

Les natures qui n'ont pas besoin de matière

De ces natures, certaines n'ont pas besoin de matière pour demeurer, ni pour commencer à exister. De sorte qu'il est impossible qu'elles se multiplient *. [Pour de telles natures], | l'espèce subsiste seulement numériquement une parce qu'une telle nature ne se multiplie ni par les différences, ni par les matières, ni par les
208 accidents. Quant || aux différences, c'est à cause de sa spécificité ; quant aux matières, c'est parce qu'elles en sont dépouillées. Quant aux

accidents, c'est parce que les accidents sont ou bien des concomitants nécessaires de la nature, alors la multiplicité ne se diversifie pas en eux selon l'espèce, ou bien ils sont « accidentels », non concomitants à la nature. Ils adviennent alors pour une cause qui se rattache à la matière. Alors si de [telles] natures existent selon l'espèce, leur existence doit être une numériquement.

Les natures qui ont besoin de matière

Quant à la nature qui a besoin de la matière, | elle n'existe que si la matière a été préparée. Alors à son existence adviennent des accidents et des dispositions extérieures par lesquels elle s'individualise. Et il n'est pas possible que sa nature soit une, matérielle et non matérielle. Tu as vu cela au cours de ce que tu as appris.

Nature générique

Mais si cette nature est générique, nous montrerons qu'il est impossible que la nature du genre subsiste en dehors des espèces, et que se constitue ensuite la subsistance des espèces. Tel est le mode de l'existence des universaux.

Une seule et même intention universelle ne peut pas exister par elle-même dans plusieurs

| Et il n'est pas possible qu'une seule et même intention existe par elle-même dans plusieurs. Car si l'humanité qui se trouve dans 'Amr, prise en elle-même, non au sens de la définition, existait dans Zayd, alors ce qui advient à cette humanité dans Zayd, nécessairement lui advient [également] quand elle est dans 'Amr sauf en ce qui concerne les accidents dont la quiddité s'attribue à Zayd. Mais ce qui demeure dans l'essence de l'homme, n'est pas tel qu'il ait besoin d'être référé [à quelque chose], par exemple, qu'il blanchisse ou noircisse ou qu'il apprenne. En effet, s'il apprend, il ne sera par là référé | qu'au connu. Mais il résulterait de cela que les contraires se seraient réunis dans une essence une, surtout si l'état du genre par rapport aux espèces est celle de l'espèce par rapport aux individus. Alors une seule et même essence serait qualifiée comme étant rationnelle et non rationnelle. Et celui qui a une nature saine ne peut pas comprendre qu'une seule et même huma-
209 nité soit revêtue des accidents de 'Amr, étant [déjà] revêtu || des accidents de Zayd. Si tu considères l'humanité sans autre condition *, ne considère d'aucune manière ces relations, elles sont comme nous te l'avons appris.

Il appert qu'il n'est pas possible que la nature existe dans la réalité et qu'elle soit, en acte, universelle, i. e. qu'elle soit, seule, commune à tous, mais l'universalité n'advient à une nature donnée que si | elle tombe sous la représentation intellectuelle.

C'est dans l'âme que la nature est universelle

Quant à la manière dont cela arrive, il faut que tu réfléchisses à ce que nous avons dit dans le livre *De Anima* * : c'est ce qui est intelligé dans l'âme de l'homme qui est universel. Son universalité n'est pas due à ce qu'il est dans l'âme, mais parce qu'il est comparé à des êtres concrets nombreux, existants ou imaginés, dont le statut auprès de lui est le même.

Mais du fait que cette forme est une disposition dans une âme particulière, elle est une des sciences ou des représentations particulières *(aḥad ashkhāṣ al-'ulūm)* parce que, de même que la chose, par des considérations diverses, | devient genre et espèce, de même selon des considérations diverses, elle devient universelle et particulière. En tant que cette forme est une certaine forme dans l'âme, elle est particulière, et en tant qu'elle est commune à plusieurs selon un des trois points de vue que nous avons montrés précédemment, elle est universelle *.

Il n'y a pas de contradiction entre ces deux points : une telle co-existence n'est pas impossible, à savoir qu'à une essence il advienne une communauté par des relations à plusieurs. La communauté dans la multiplicité | ne peut avoir lieu que par relation seulement. Et s'il y avait une relation pour des essences nombreuses, il n'y aurait pas de communauté. Il faut donc qu'il y ait de nombreuses relations pour
210 une essence une numériquement. Et l'essence une numériquement || en tant que telle, est nécessairement individuelle. Et l'âme elle-même se représente également un autre universel qui unit cette forme et d'autres dans cette âme ou dans une autre âme. Elles sont toutes, en tant qu'elles sont dans l'âme, définies par une même définition.

De même, il y a d'autres associations. Ainsi l'autre universel se distingue de cette forme | par un statut propre à lui, à savoir, sa relation à des choses qui sont dans l'âme. La relation qui rend celle-ci universelle n'est qu'en référence à des choses de l'extérieur, en ce sens que ces [choses] extérieures ont précédé dans l'esprit. Aussi est-il possible d'admettre que cette forme vienne d'elles dans l'esprit. Si une de ces [choses] vient dans l'esprit, l'âme subit son influence par cette qualité ; il n'y aura pas, pour d'autre qu'elle, une nouvelle influence, — si ce n'est en vertu de la possibilité considérée. En effet, cette impression est comme la forme précédente dépouillée des accidents. C'est cela l'adéquation *(al-muṭābaqa)*. Et si à la place | d'un de ces excitants ou de ce qui est influencé par eux, il y avait quelque chose d'autre que ces choses connues, et qui ne soit pas du même genre, l'impression serait autre que celle-là. Il n'y aurait pas d'adéquation.

Quant à l'universel qui se trouve dans l'âme, par rapport à ces formes qui s'y trouvent, cette considération lui appartient selon le rapport à l'âme de n'importe quelle forme antécédante parmi ces formes qui se trouvent dans l'âme. De plus, celle-ci également sera une forme individuelle en tant qu'elle est selon ce que nous avons dit et parce | qu'il est dans le pouvoir de l'âme d'intelliger et d'intelliger qu'elle a intelligé et d'intelliger qu'elle a intelligé qu'elle a intelligé et de composer des relations. Et pour une même chose, elle pose diverses sortes des relations à l'infini, en puissance *. Il faut qu'il n'y ait pas pour ces formes intellectuelles, ordonnées les unes par rapport aux autres, d'arrêt, et il faut qu'elles aillent à l'infini, mais c'est en
211 puissance, non en acte, || parce qu'il n'est pas nécessaire pour l'âme, si elle intellige quelque chose, qu'elle intellige en acte avec elle les

choses qui résultent d'elles d'une conséquence prochaine et qu'elle pense à elles, encore moins pour celles qui sont éloignées : il y a des rapports dans les racines irrationnelles * et dans les relations des nombres, qui sont toutes faciles à saisir par l'âme.

Il n'est pas nécessaire cependant que l'âme soit dans un même état lorsqu'elle intellige tout cela, ou bien qu'elle soit occupée | continuellement par cela, mais qu'il soit dans sa puissance prochaine, d'intelliger cela, comme par exemple la connaissance des côtés [du polygone] qui n'ont pas de fin par l'esprit ; et la mise en correspondance d'un nombre avec des nombres à l'infini dans l'esprit ; ou, bien plus, par l'établissement du rapport d'un nombre à un nombre semblable en nombre infini par redoublement. C'est ce qui ressemble le plus à ce que nous mentionnons.

Mais [sur cette question de savoir] s'il est possible que les intentions générales de la multiplicité subsistent dépouillées de la multiplicité et des représentations intellectuelles, nous en parlerons après *. Si nous disons que la nature universelle | existe dans la réalité, nous n'entendons pas, en tant qu'elle est universelle, cet aspect de l'universalité, mais nous entendons que la nature à laquelle advient l'universalité existe dans la réalité. En tant qu'elle est nature, elle est quelque chose et en tant qu'elle est apte à ce que soit intelligée à partir d'elle une forme universelle, c'est une chose.

De même, en tant qu'elle a été intelligée en acte, elle est également quelque chose, et en tant que se vérifie à son sujet que si se joignait à elle non cette matière-ci et les accidents, mais cette matière-là et ses accidents, | cet autre individu serait quelque chose.

Mais cette nature se trouve dans la réalité selon la première considération et il n'y a pas dans la réalité une [nature] universelle existante ni selon la deuxième considération, ni la troisième, ni la
212 quatrième également, in re *. || Si cette considération est prise au sens d'universalité, cette mesure sera avec l'universalité in re. Quant à l'universalité dont nous parlons [présentement], elle ne se trouve que dans l'âme.

Différence entre le tout et l'universel

Ceci étant connu, il nous est facile de distinguer entre le tout et la partie, entre l'universel et le particulier *. En effet, le tout en tant que tout existe dans les choses. Mais | l'universel en tant qu'universel n'existe que dans la représentation. De même, le tout se nombre par ses parties, et chaque partie entre dans sa constitution.

Quant à l'universel, il n'est pas nombré par ses parties ; ses parties n'entrent pas dans sa constitution. De plus la nature du tout ne constitue pas les parties qui sont en elle, mais elle est constituée par elles. Mais la nature de l'universel constitue les parties qui sont en lui. De même la nature du tout ne devient absolument pas une de ses parties, tandis que la nature de l'universel est partie | de la nature des particuliers, parce que ces parties sont ou bien les espèces, — elles se constituent par les natures des deux universels, je veux dire le genre et la différence, — ou bien sont des individus qui se consti-

tuent par la nature de tous les universels, et par la nature des accidents qui les revêtent avec la matière. De même, le tout ne devient pas tout pour toute partie même s'il se trouve seul, tandis que l'universel devient universel attribuable à tout particulier. De plus les parties de chaque tout sont finies, tandis que les parties de chaque universel ne sont pas finies. De même, le tout requiert que ses parties soient présentes | simultanément tandis que l'universel n'a pas besoin que ses parties soient présentes ensemble.

Tu peux trouver encore des différences autres que celles-ci qui te permettront de savoir que le tout est autre que l'universel.

213

Chapitre troisième

De la différence entre le genre et la matière

Diverses acceptions du mot genre

Ce qu'il nous faut maintenant, c'est connaître la nature du genre et de l'espèce *. Quant au genre, | combien de choses désigne-t-il ? Au temps des Grecs, il désignait beaucoup d'intentions. Mais leur emploi a disparu aujourd'hui. Dans notre discipline, le genre ne désigne que l'intention logique connue et le sujet *. Quelquefois nous employons le mot « genre » à la place d'espèce. Nous disons [par exemple] ceci n'est pas du genre de cela, i. e. n'est pas de son espèce ou ne fait pas partie de ce qui partage sa définition. L'espèce ne désigne chez nous maintenant, à notre époque, selon nos habitudes dans les livres scientifiques, que l'espèce logique | et les formes des choses *. Notre but maintenant est d'étudier l'emploi qu'en font les logiciens. Nous dirons donc :

« L'intention » que l'on désigne par le mot « genre » n'est genre que selon une certaine représentation intellectuelle *(taṣawwur)* qui, si elle changeait selon la moindre considération *, perdrait son caractère de genre. Il en est de même pour chacun des universels connus. Faisons notre exposé sur le genre et au sujet d'un exemple dont la difficulté est grande pour ceux qui sont moyennement doués au point de vue intellectuel. Nous dirons :

Le corps comme genre et comme matière

| Le corps peut-être appelé le genre de l'homme, et il peut être appelé la matière de l'homme *. S'il est la matière de l'homme, il est nécessairement une partie de son existence. Il devient alors impossible

214 d'attribuer cette partie || au tout. Voyons comment sera la différence entre le corps considéré comme matière et le corps considéré comme genre. Nous arriverons ainsi à connaître ce que nous voulons montrer.

Prenons le corps comme une substance ayant longueur et lar-

geur et profondeur : en tant qu'il a cela et à condition qu'il n'entre pas en lui d'autre intention que cela, de sorte que si on lui ajoutait une « intention » autre que celle-ci, comme la sensibilité | ou la nutrition, etc., ce serait une « intention » en dehors de la corporéité, portée par elle, ajoutée à elle, — le corps est alors une matière.

Prenons le corps comme une substance * ayant une longueur, une largeur et une profondeur, à condition qu'il ne lui advienne absolument aucune autre condition et que cela ne nécessite pas que sa corporéité soit due à une substantialité représentée par ces dimensions seulement mais plutôt une substantialité quelle qu'elle soit, même si c'est avec mille intentions constituant la propriété de cette substantialité et ses formes, mais ayant avec elles ou en elles les dimensions, alors à l'ensemble [de tout cela] appartiennent | trois dimensions à la manière dont elles appartiennent au corps *. Et, en bref, n'importe quelle collection après que leur ensemble ait formé une substance ayant trois dimensions et que ces collections, s'il y a des collections, entrent dans l'essence *(huwiyya)* de cette substance, — non que cette substantialité se soit achevée d'abord par les dimensions, puis que ces intentions ont suivi, extrinsèques à la chose qui s'est achevée, — alors ce qui est pris ainsi est le corps qui est le genre.

| Donc le corps selon le premier sens, puisqu'il est une partie de la substance composée du corps et de la forme qui est après la corporéité, [prise] au sens de matière, n'est pas attribuable, parce que cette collection n'est pas que substance seulement ayant longueur, largeur et profondeur seulement. Tandis que ce second * est attribuable à tout ensemble de matière et de forme, qu'elle soit une ou mille, et ayant les trois dimensions. Il est par conséquent attribuable
215 || à l'ensemble de la corporéité qui est comme la matière, et de l'âme, parce que l'ensemble de cela est une substance, même si elle est formée de nombreuses « intentions », car cette collection existe non dans un sujet. Et cette collection est un corps, parce que c'est une substance. C'est une substance qui a une longueur, une largeur et une profondeur.

Animal comme genre et comme matière

De même l'animal, s'il est pris comme animal avec la condition qu'il n'y ait dans son animalité | qu'une corporéité, une [puissance] nutritive et une sensibilité, et que ce qui est après cela est en dehors de lui, alors peut-être il n'est pas éloigné d'être pour l'homme une matière ou un sujet et sa forme est l'âme raisonnable.

S'il est pris avec la condition d'être corps au sens où le corps est genre, et [qu'il y ait] dans les « intentions » de ce corps, par mode de concession, la sensibilité et non d'autres formes que celles-ci, même si c'est la raison ou une différence qui correspond à la raison, non susceptible d'écarter quelque chose d'elles ou de le poser, mais [si c'est un corps] rendant possible l'existence de n'importe lesquelles de ces choses | dans son essence *(huwiyya)*, mais ayant là avec elles, nécessairement, la puissance de nutrition, la sensibilité et

le mouvement nécessairement, et qu'il n'y ait pas nécessité qu'il ne soit pas autre qu'elles ou qu'il le soit, alors il serait animal au sens du genre.

Rapport du sensible au raisonnable

De la même façon, comprends ce qu'il en est dans le sensible et le raisonnable. Si l'on prend le sensible comme un corps, ou comme quelque chose doué de sens, à condition qu'il y ait rien de plus, cela ne sera pas une différence bien que cela soit une partie de l'homme. Et de même, l'animal * ne lui est pas attribuable. Et si on le prend comme un corps ou quelque chose à qui, en quoi et avec lequel il peut y avoir | n'importe quelle forme ou condition après qu'il y ait en lui une sensibilité, alors ce sera une différence, et « animal » pourra lui être attribué [i. e. à l'homme].

Genre, matière et espèce

Aussi, quelque intention que tu prennes parmi celles pour lesquelles il y a doute au sujet de son genre ou de sa matérialité * et que tu trouves qu'on peut lui ajouter les différences quelles qu'elles soient, de sorte qu'elles soient en elle et d'elle, ce sera un genre *.

216 Mais, si || tu le prends selon certaines différences et que tu achèves par là « l'intention », et que tu mettes le sceau final de sorte que si autre chose entrait, cela ne ferait pas partie de cet ensemble mais quelque chose d'ajouté du dehors, alors il ne sera pas genre mais matière. Et si tu lui rends nécessaire la perfection de « l'intention » de sorte qu'entre en elle tout ce qui peut y entrer, elle sera une espèce. Si dans la désignation de cette « intentio » tu ne prends pas en considération cela, ce sera un genre.

Par conséquent, | à condition qu'il n'y ait pas d'addition, elle sera matière. Et à condition qu'il y ait addition, elle sera espèce. Et si on ne touche pas ce point, mais qu'il puisse y avoir chacune des additions, en tant qu'elles font partie de l'ensemble de son « intentio », elle sera genre *. Cela ne fait difficulté qu'au sujet de ce dont l'essence est composée. Mais ce dont l'essence est simple, l'intelligence peut supposer en lui ces considérations en lui-même, selon ce que nous avons mentionné avant ce chapitre. | Mais dans l'existence, il n'y a rien [d'elle] de distinct qui soit genre et quelque chose qui soit matière *.

Nous dirons donc : la corporéité ne se trouve dans l'homme avant l'animalité que sous certains aspects de la représentation : si l'on prend la corporéité dans le sens de matière, non au sens de genre. De même le corps n'existe pour lui avant l'animalité que si le corps est au sens où il n'est pas attribuable *, non au sens où il est attribuable.

Quant à la corporéité que l'on suppose, malgré la possibilité qu'elle puisse contenir pour toute intention accompagnée de la nécessité de contenir | les trois dimensions, elle ne se trouve pas dans la chose qui est une espèce d'animal sans que cette [chose] contienne l'animalité *.

Alors l'intention d'animalité sera une certaine partie de l'exis-

tence de ce corps en acte après avoir eu la possibilité en elle-même de la contenir. Alors l'intention de l'animalité sera une certaine partie
217 de l'existence de ce || corps, à l'inverse du cas du corps quand il se réalise, de même que le corps qui est au sens de la matière, est une partie de l'existence de l'animal. De plus, le corps absolu qui n'est pas pris au sens de matière *, son existence et son association n'ont lieu que par l'existence de ses espèces et [des espèces] posées sous lui : elles sont donc causes de son existence, mais lui n'est pas cause de leur existence. Si la corporéité au sens de genre avait une existence réalisée avant l'existence de la spécificité, | et si son antériorité était [une antériorité] non chronologique mais par essence, il * serait une cause de l'existence de la spécificité, comme le corps au sens de matière, bien que son antériorité ne fut pas chronologique mais que l'existence de cette corporéité dans cette espèce était celle de cette espèce sans plus.

Corporalité et intellect

Et dans l'intellect également, le cas est le même *. L'intelligence ne peut pas mettre dans une chose donnée une existence pour la corporéité qui appartient à la nature du genre, — [une existence] qu'elle acquiert elle-même d'abord et à laquelle s'ajoute | autre chose afin que se produise l'animal spécifique dans l'intelligence. Si elle faisait cela, alors « l'intention » du genre dans l'intellect ne serait pas attribuable à la nature de l'espèce, mais serait une de ses parties dans l'intellect également *.

Mais ce qui se produit pour la chose qui est l'espèce, c'est la nature du genre dans l'existence et dans l'intelligence ensemble, quand l'espèce se produit dans sa perfection et l'espèce ne sera pas extérieure à « l'intention » de ce genre, ni ajouté à lui mais contenue en lui, faisant partie de lui, du point de vue que nous avons signalé.

Ce n'est pas là | le statut du genre seul en tant qu'il est universel mais le statut de tout universel en tant qu'universel.

218 || Il est clair par là que le corps, s'il est pris selon qu'il est genre, sera encore quasi inconnu * : on ne sait pas quelle forme il a, combien de formes il contient. Alors l'âme cherche à acquérir cela parce que rien n'a été encore établi en acte qui soit corps réalisé. De même si nous prenons la couleur et que nous la considérions par l'attention de l'âme, l'âme ne sera pas convaincue qu'il y a quelque chose d'établi non en acte, | mais elle cherche dans « l'intention » de la couleur une addition, pour que s'établisse en acte une couleur.

Quant à la nature de l'espèce, on ne cherche pas en elle la réalisation de son « intention », mais l'acquisition de la désignation. Quant à la nature du genre, bien que l'âme quand elle cherche en elle la réalisation du signe, elle a déjà fait le nécessaire et ce qui doit suffire à convaincre, cependant l'âme peut chercher aussi avec cela la réalisation de son « intention » avant cette recherche, de sorte qu'il ne lui reste qu'à se préparer | davantage à cette recherche et que l'âme puisse alors supposer qu'il est n'importe quel « désigné ». Or l'âme ne peut pas le rendre tel qu'il puisse être n'importe quel désigné,

qu'après lui avoir ajouté d'autres « intentions » après la colorité, avant la désignation, car il ne lui est pas possible de faire que la couleur, restant couleur encore, sans l'addition de quelque chose, soit désigné couleur dans cette matière. Cette chose n'est que couleur seulement. Elle peut être particularisée par des choses accidentelles, advenant du dehors et on peut s'imaginer qu'elle-même demeure avec la disparition | de chacune d'elles, une à une, comme cela arrive pour les propriétés de la nature spécifique. Il en est de même de la mesure ou de la qualité, etc.

219 Il en est de même du corps dont nous parlons : || l'esprit ne peut pas le rendre « désigné », en se contentant de ce qu'il est une substance contenant n'importe quelle chose que ce soit, une fois qu'il est devenu un ensemble ayant longueur, largeur et profondeur, en surplus de son ensemble, sans que soient définies les choses qu'il contient ou qu'il ne contient pas, pour être espèce *.

Si on dit : nous pouvons faire des groupements pareils, i. e. faire de [plusieurs] choses une [seule] chose, nous répondons : | ce que nous disons, c'est au sujet d'une variété déterminée de groupements, dans laquelle le groupement des choses se fait selon celui qui se trouve dans la nature du genre en tant que genre. Et cette variété consiste en ce que ces choses groupées soient des différences qui s'annexent à lui. Mais nous ne parlons pas ici de la signification de la nature du genre, comment elle contient les différences et autre [chose] que les différences, et quelles sont les choses qui se groupent en elle selon les différences, mais nous parlons de la variété qui conduit à la différence entre le genre et la matière. | Si nous voulons distinguer entre deux choses, il n'est pas nécessaire que nous dépassions la séparation pour montrer d'autres états.

Mais notre seule intention est de montrer que la nature du genre qui est le corps est d'être une substance, dans laquelle est possible la réunion de choses dont le propre est de se réunir en elles. Alors l'ensemble est long, large, profond. [Cette nature du genre] bien qu'elle ne soit constituée que de choses dont on connaît les conditions, reste cependant encore inconnue. Nous arrêtons là ce que nous avons dit dans ce chapitre.

220 CHAPITRE QUATRIÈME

Sur la manière dont les « intentions » extérieures au genre entrent dans la nature du genre

Parlons maintenant des choses qui peuvent se trouver ensemble dans le genre. Nous nous arrêtons | pour établir que sa nature et sa quiddité réalisées en acte ne se produit que par elles.

Deux questions

Nous dirons : cette recherche se divise en deux [parties] : 1) la première est de savoir quelles sont parmi les choses celles que doit contenir le genre en lui-même et qui se réunissent pour qu'elles le rendent espèce ; 2) la deuxième est quelles sont parmi les choses qui sont contenues en lui celles qui ne sont pas ainsi. En effet, si le corps contient la blancheur en lui selon la manière mentionnée *, elle ne le transforme pas en espèce ; de même | l'animal s'il est divisé en mâle et femelle, ne se spécifie pas pour autant et cependant il se spécifie par d'autres choses.

De plus, il est possible que l'animal s'applique à un individu ayant de nombreux accidents : cet ensemble sera un animal « désigné » *.

Nous dirons d'abord : il n'est pas nécessaire que nous prenions la peine d'établir la propriété de la différence de tout genre selon chaque espèce, ni non plus les différences des espèces d'un même genre. Cela ne nous est pas possible. | Ce qui nous est possible, c'est d'en connaître la loi, et comment il faut que les choses soient en elles-mêmes.

Mais si nous regardons une des « intentions » intelligées qui entrent dans l'appropriation * du genre, [nous pouvons nous demander] : cette intention du genre est-elle selon la condition de cette loi ou non ? Peut-être l'ignorons-nous pour beaucoup de choses, et peut-être le savons-nous pour certaines.

L'addition d'une nature à un genre doit être par voie de division irréversible

221 Nous dirons : || si on ajoute à une « intention » générale une nature, il faut en premier lieu que l'addition [à cette intention] soit par voie de division pour qu'elle la rende à la spécificité et qu'il soit impossible que la division soit renversée.

Ce désigné garde sa substance jusqu'à ce que, par exemple, celui des deux qui est mobile devienne non mobile, lui étant un individuellement et que l'immobile devienne mobile, lui étant un individuellement. Immobile et mobile sont les deux parties | de la division essentielle, bien plus, il faut que la division découle nécessairement pour que « l'intention » propre ne soit pas séparée de sa part propre du genre. Après cela, il faut que la partie affirmative des deux ou les deux ensemble ne soient pas accidentels * pour le genre à cause d'une chose qui les précéderait.

L'addition doit être première

La nature du genre implique que cette « intention » lui soit première *. Car si elle était secondaire, il serait possible que cette « intention » ne soit pas du tout une différence, mais quelque chose de concomitant nécessaire pour la chose qui est la différence comme si ce qui divise a changé son statut | et ne divisait pas la substance en un corps et non-corps, mais la divisait en capable de recevoir du mouvement et non capable de recevoir. Ce qui reçoit le mouvement ne suit pas au mouvement immédiatement mais après être devenu dans un lieu et être devenu corporel, car le receveur du mouvement est concomitant au corps et beaucoup d'autres choses accompagnent nécessairement le corps, chacune d'elles mentionnant le corps. Mais ce ne sont pas des différences, mais des choses qui accompagnent nécessairement les différences.

En effet, la substance prend comme intermédiaire la corporéité dès que lui adviennent ces intentions. Et sa division en corporelle | et non-corporelle a lieu en tant qu'elle est substance, non à cause de l'intermédiaire d'autre chose.

Mais il est possible que parmi les choses qui n'adviennent pas en premier [à la substance] il y ait une différence, mais ce ne sera pas une différence prochaine pour ce genre, mais une différence après une différence comme si l'on dit que le corps [est dit] raisonnable
222 || et non-raisonnable, parce que le corps en tant que corps seulement n'est pas préparé à être raisonnable et non raisonnable, mais requiert d'être d'abord « doué d'âme » pour être raisonnable. Et si le genre a trouvé une différence, il faut que les différences qui sont après elle soient telles qu'elles fassent connaître l'appropriation de cette différence.

En effet, | « doué de raison » et « dépourvu de raison » font connaître l'état d'une différence du fait qu'il est doué d'âme ; il est raisonnable et non raisonnable en tant qu'il est doué d'âme, et non pas en tant qu'il est blanc ou noir ou quelque chose d'autre absolument en acte. De même, que le corps soit doué d'âme ou

n'en soit pas doué, il n'a pas cela du tout à cause de quelque chose des genres intermédiaires. S'il advient également à la nature du genre des accidents qui le différencient, il faut ou bien que la préparation pour la division par elles soit seulement | à cause de la nature du genre, ou d'une nature plus générale qu'elle, comme elle était avant par une nature plus particulière qu'elle. Si c'était par une nature plus générale qu'elle, comme l'animal, qui est ou blanc ou noir, et l'homme est ou mâle ou femelle, cela ne ferait pas partie de ses différences. En effet, l'animal n'est devenu blanc ou noir que parce qu'il est un corps naturel. En ce corps naturel est devenu subsistant en acte, puis il a été posé avec ces accidents, qu'il a reçus, bien qu'il ne fût pas animal. Mais l'homme n'est devenu apte [à être] mâle et femelle que parce qu'il est animal. Cela n'est donc pas une différence du genre. | De plus, il peut y avoir des choses propres au genre lui-même, qu'elles divisent comme le mâle et la femelle pour l'animal sans devenir différences d'aucune manière. Et cela parce qu'elles n'auraient été différences que si elles advenaient à l'animal du côté de sa forme, de sorte que sa forme se diviserait par elles d'une division première et elles ne seraient pas
223 || concomitantes à quelque chose que constitue une différence, en premier lieu.

Le genre peut recevoir une addition du côté de sa forme

Mais si elles ne sont pas ainsi, mais qu'elles ne soient advenues à l'animal que parce qu'à la matière de laquelle il vient est advenu un accident, qui la met dans un état tel qu'elle ne s'oppose pas à la réalisation de la forme du genre et de sa quiddité ni des deux parties de la division dans la matière et qu'elle ne s'oppose pas non plus à ce qu'arrive au genre une autre division par les différences, du point de vue de sa forme, alors les deux parties de la division ne sont pas | des différences mais des accidents nécessaires en lui, je veux dire comme la masculinité et la féminité. Au semen qui convenait à la forme de l'animal et qui était déterminé par une différence propre de l'animal universel, est advenu une passion chaude, et il est devenu mâle ; il était possible aussi qu'il lui arrive à lui-même une passion refroidissante dans le tempérament et il serait devenu femelle. Et cette passion toute seule ne l'empêche pas en tant que lui-même, de recevoir n'importe quelle différence qui advient à l'animal du côté de sa forme, i. e., | du fait qu'il est doué d'âme, percepteur et mobile par volonté. Il pouvait donc recevoir la raison et la non-raison. Cela n'avait pas d'influence sur sa spécification *.

Mais si nous imaginons qu'il n'est ni femelle, ni mâle, et que nous ne prêtions pas attention à cela du tout, cependant il serait constitué espèce par ce qui le spécifie. Cela n'empêche pas la spécification si on n'y prête pas attention et pas plus que l'attention qui lui est accordée ne produit la spécification. Il n'en serait pas ainsi, si nous l'imaginions ni raisonnable, ni irraisonnable, ou si nous imaginions la couleur ni blanche ni noire d'une certaine manière * | Il ne suffit pas si nous voulons distinguer entre des différences et les propriétés

divisantes que nous disions : ce qui advient du côté de la matière n'est pas différence ; qu'il soit nutritif ou non-nutritif, cela n'advient que du côté de la matière. Mais il faut que tu tiennes compte des autres conditions que nous avons décrites.

224 || C'est pourquoi nous ne trouvons aucune espèce de corps entrant dans le groupe de ce qui n'est pas apte à se nourrir, et nous trouvons l'homme qui est nécessairement une espèce animale entrer dans le groupe de ce qui est à la fois mâle et femelle. De même le cheval et d'autres. Le mâle et la femelle peuvent également être contenus dans l'homme et le cheval.

Cependant cette intention qui est concomitante avec ce par quoi s'effectue la division dans le divisé, | bien qu'il soit parmi les conditions de la différence, peut être en dehors de la différence ; il se peut que ce qui n'est pas une différence accompagne nécessairement une espèce seule qu'il ne dépasse pas. Cela s'il fait partie des concomitants nécessaires de la différence.

Retour au sujet

Revenons [à notre propos]. Nous dirons : toi tu sais que * si la matière se meut pour recevoir la réalité d'une forme pour que se produise une espèce, il peut lui advenir, des accidents [provenant] des mélanges et d'autres choses qui diversifient son état dans la [production] d'actes venant d'elle ; non en tant qu'elle reçoit la forme du genre, ou la forme de l'espèce. | En effet, toute réception des états et de ce qui leur advient ne fait pas partie du groupe de ce qui entre dans la fin vers laquelle elle se meut dans la génération. Tu connais les chocs des choses naturelles et leur opposition les unes aux autres, et les passions qui leur arrivent. Quelquefois les réactions accidentelles détournent de la fin cherchée et il se peut qu'elles provoquent des diversités, non dans la fin poursuivie elle-même, mais dans des choses qui se rapportent d'une certaine manière à la fin. | Quelquefois c'est pour des choses très extérieures à elle : ce qui arrive alors à la matière de ce point de vue, la matière demeurant avec lui jusqu'à la forme, cela est extérieur à l' « intention » de fin. La virilité et la féminité n'influent que sur la modalité de l'état des organes par lesquels ils y a reproduction.

225 La reproduction est || nécessairement quelque chose, qui arrive après la vie, et après que la vie se soit spécifiée en quelque chose de déterminé en lui-même. Ces deux choses et des choses semblables font partie du groupe des états concomitants après la spécification de l'espèce en espèce quoiqu'elle soit conforme à la fin. Aussi que l'on sache que les passions et les concomitants qui ont cette qualité ne sont pas des différences pour les genres.

Résumé de l'étude précédente

| Nous avons fait connaître la nature de l'universel et comment il existe et comment le genre, se distingue de la matière ; et cela selon un point de vue d'où peuvent dériver d'autres points de vue que nous rapporterons par la suite. Nous avons fait connaître quelles sont les choses qu'implique le genre, par lesquelles il se spécifie.

Il reste deux recherches * qui se rattachent à ce dont nous parlons. L'une [est celle-ci] : quelles sont les choses que contient le genre mais qui ne le spécifient pas. La seconde : comment a lieu cette unification et comment à partir du genre et de la différence qui sont deux choses, se forme-t-il | une seule chose réalisée en acte ?

Choses que contient le genre mais qui ne le spécifient pas

Quant au premier point, nous dirons que si ces choses ne deviennent pas des différences, elles sont nécessairement des accidents. Les accidents sont ou des concomitants nécessaires ou bien non concomitants nécessaires. Ceux qui sont concomitants ou bien sont concomitants des genres du genre s'il y en a, ou bien des différences de ses genres, ou bien du genre lui-même de sa différence ou des différences sous lui, ou bien de la matière de quelque chose d'eux.

| Quant à ceux d'entre eux qui sont au-dessus, ce sont les concomitants des genres supérieurs, et les différences qu'ils ont, la différence constitutive du genre lui-même, les concomitants des matières de ceux-ci et leurs accidents. En effet, les accidents peuvent être concomitants des accidents, — alors l'ensemble de cela est conco-
226 mitant du genre et de ce qui est au-dessous de lui. || Mais rien de ce qui est concomitant des différences qui sont sous le genre n'est concomitant du genre. Cela entraînerait, en effet, que les deux contradictoires lui soient concomitantes. Mais il est possible que les deux lui arrivent *.

Comment se fait l'unité du genre et de la différence

Quant au second problème * supposons un « désigné » qui soit un ensemble réalisé des différences des corps et de nombreux accidents. Si nous l'appelons « corps » nous n'entendons pas par là le simple groupement de la forme corporelle | avec la matière, dont toutes ces choses sont des accidents en dehors [de son essence]. Mais nous entendons désigner quelque chose qui n'est pas dans un sujet, ayant longueur, largeur et profondeur, soit qu'elle lui soit attribuée premièrement ou non premièrement. Cet ensemble en tant qu'ensemble sera déterminé, l'attribution du corps tombera sur lui selon cette « intention » et le [mot] corps ne lui sera pas attribué dans l'autre sens qui est sa matière. Si on l'appelle corps, ce corps ne sera que lui-même, non la partie de lui, ni quelque chose d'extérieur à lui.

Une objection

| Mais peut-être quelqu'un dira : vous n'avez fait de la nature du genre pas autre chose que la nature de l'individu ; or les philosophes sont unanimes à dire que l'individu a des accidents et des propriétés extérieures à la nature du genre.

Réponse à l'objection

Nous répondrons : quand ils disent que l'individu a des accidents et des propriétés extérieures à la nature du genre, cela veut dire que la nature du genre attribuée à l'individu n'a pas besoin d'avoir la nature du genre en tant qu'elle englobe ces accidents en acte et non pas que la

nature du genre ne se dit pas | de l'ensemble. En effet, si elle ne se disait pas de l'ensemble, elle ne serait pas attribuée à l'individu, mais serait une partie de l'individu. Mais s'il n'y avait pas ces accidents et ces parties, [le genre] serait aussi cette nature que nous
227 avons dit exister avec cette intention mentionnée, || à savoir que c'est la nature d'une substance, de quelque manière que sa substantialité soit constituée de telle ou telle chose qui lui est due en tant qu'elle est corps. Ces accidents et ces propriétés sont en dehors des genres dont a besoin le corps, par exemple, pour être corps, comme on l'a dit, sauf s'il est approprié. Et cela ne veut pas dire | que si ceux-ci sont présents, le corps ne leur est pas attribué [litt. dit d'eux].

Car il y a une différence entre dire qu'une nature n'a pas besoin de quelque chose pour son « intentio » et de dire qu'elle ne s'attribue pas à elle : elle peut s'attribuer à ce dont « l'intentio » ne lui est pas nécessaire *. Mais si elle est attribuée, elle est appropriée par elle en acte, après qu'il eut été possible qu'elle fut appropriée par un autre. Il en est de même de son état à l'égard des différences. Et s'il n'y avait pas cet aspect dans la considération de l'attribution du genre, la nature du genre serait une partie non attribuée.

De l'espèce

Quant à l'espèce, c'est la nature réalisée à la fois dans l'existence et dans l'intelligence *. Cela parce que | lorsque la quiddité du genre se réalise par les choses qui le réalisent, il suffit à l'intelligence après cela, de la réaliser par la désignation seulement. Elle ne demande pas pour sa réalisation que la désignation seulement une fois que la nature a été réalisée comme l'espèce des espèces. Alors lui adviennent des concomitants [pris parmi] les propriétés et les accidents par lesquels se détermine la nature « désignée ».

Ces propriétés et ces accidents sont *ou bien* des relations seulement sans qu'elles soient du tout « intention » dans l'essence. | C'est ce qui arrive aux choses simples et aux accidents individuels. En effet, leur individualisation a lieu par le fait qu'elles sont attribuées aux objets qu'elles qualifient et leur individualisation par le sujet se fait par l'accident, à l'instar des formes naturelles comme la forme naturelle comme la forme du feu ; *ou bien*, elles seront des états ajoutés aux relations. Mais certaines seront de telle sorte que si elles sont supposées disparues de ce « désigné », il résulterait que ce « désigné » qui est différent des autres, ne serait pas existant. Il se serait corrompu, en [se transformant] en son altérité concomitante.

229 || D'autres seront de telle sorte que si on les suppose disparus, il n'en résulterait ni la destruction de sa quiddité après son existence, ni la corruption de son essence après son appropriation. Mais est détruite son altérité et sa diversité envers les autres en une autre altérité sans corruption. Mais peut-être cela nous fait-il difficulté, et nous n'avons pas pu l'acquérir. Mais notre propos ne concerne pas ce que nous savons, nous, à ce sujet, | mais ce que la chose est en elle-même.

Définition et examen précis de la différence

Précisions sur la différence

Nous devons également parler de la différence et faire connaître son état. Nous dirons que la différence | en réalité, n'est pas comme la raison et la sensibilité * : celles-ci ne sont attribuées qu'à une chose pour laquelle elles ne sont pas une différence, mais une espèce, par exemple, le toucher pour le sens, comme tu l'as vu dans un autre endroit, ou un individu comme l'attribution de la raison à la raison de Zayd et de 'Amr. En effet, on n'attribue pas aux individus humains la rationalité ni la sensibilité. On ne dit d'aucun d'eux qu'il est rationalité ou sensibilité, mais on dérive pour eux de leurs noms un nom.

Si celles-ci sont des différences, elles sont différences d'un autre point de vue, | et non pas du point de vue où elles sont des divisions * de ce qui est dit de plusieurs univoquement. Il vaut mieux donc que celles-ci soient les principes des différences non les différences elles-mêmes. Elles ne sont attribuées qu'univoquement à d'autres individus que ceux de l'espèce dont elles sont dites les différences et cela parce que la rationalité est attribuée à la raison de Zayd et la raison de 'Amr univoquement et la sensibilité est attribuée à la vue de l'ouïe univoquement. Aussi la différence qui est comme la rationalité et la sensibilité n'est pas de telle sorte qu'elle soit attribuée à quelque chose qui appartient au genre. | Ni la sensibilité ni la rationalité ne sont des animaux d'aucune façon.

Quant à la différence qui est le rationnel et le sensible, le genre en puissance l'est *. Quant il devient en acte, il devient espèce. Comment cela ?
231 || Nous en avons parlé et nous avons montré comment le genre est la différence et [comment] il est l'espèce dans l'existence en acte, et comment se distinguent ceux-ci l'un de l'autre et que l'espèce, en réalité, est quelque chose qui est le genre s'il devient en acte qualifié, et que cette distinction et séparation a lieu dans l'intelligence. Si on use d'un artifice et qu'on fasse une sépara-

tion et une distinction dans l'existence des composés, le genre deviendra matière et la différence, | forme, et ni le genre ni la différence ne seront attribués à l'espèce *.

Objection

De plus, parmi les objections qui peuvent s'élever au sujet de ces affirmations, plus précisément sur l'existence de la nature de la différence, je dirai : il est évident que toute espèce est séparée de ses associés dans le genre par une différence. Cette différence est également une « intentio » ou bien elle sera le plus général des attributs, ou bien elle sera une « intentio » tombant sous les plus généraux des attributs. Or il est impossible de dire que toute | différence est le plus général des attributs * ; en effet, le rationnel et de nombreuses choses qui sont dans le même cas, ne sont pas des prédicaments ni n'ont un statut de prédicament. Il reste donc qu'ils tombent sous l'attribut le plus général. Mais tout ce qui tombe sous une « intentio » plus générale que lui, est séparé de ce qui s'associe avec lui en elle par une différence qui lui est appropriée. Il y aurait donc pour toute différence une différence et cela irait à l'infini *.

Solution

Ce qu'il faut savoir et qui permettra de résoudre cette difficulté, c'est que dans l'attribution, l'attribut est parfois | constitutif de la quiddité du sujet, d'autres fois c'est quelque chose qui lui est concomitant non constitutif de sa quiddité, comme l'existence *. Et qu'il n'est pas nécessaire que toute « intention » qui est plus particulière et tombant sous une intention plus générale, ne se sépare de ses associés en celle-ci, que par une différence dans l'intelligence qui soit une « intentio » différente de son essence et de sa quiddité.

232 || Cela n'est nécessaire que si ce qui lui est attribué est constitutif de la quiddité. Il sera alors dans l'intelligence et l'esprit * comme la partie de sa quiddité, ce qui convient avec lui dans l'intelligence et l'esprit et la définition dans cette « intention » convient avec lui dans quelque chose qui est une partie de sa quiddité. S'il se diversifie de lui, il faut qu'il s'en diversifie par une chose en laquelle ils ne s'associent pas, et cela sera une autre partie de sa quiddité dans l'intelligence, l'esprit et la définition. Alors | sa première diversification sera par quelque chose de l'ensemble de sa quiddité, non par tout ce qui entre dans sa quiddité, je veux dire, dans l'esprit et la définition. Or la partie est autre que le tout ; aussi sa diversification à son égard sera par quelque chose d'autre que lui ; et c'est la différence.

Tandis que si l'association est dans quelque chose de concomitant, et qu'il ne s'associe pas du tout avec lui dans les parties de la définition de la quiddité ; et que sa quiddité fut séparée par elle-même non pas une partie d'elle, [alors ils seront différents par la quiddité]. Comme la couleur est séparée du nombre, bien qu'ils s'associent | dans l'existence, l'existence comme il t'est apparu dans ce que tu as appris dans le reste de la philosophie, est concomitante, elle n'entre pas dans la quiddité, la couleur n'a donc pas besoin pour

se séparer du nombre, dans la définition et l'esprit, d'autre chose que sa quiddité et sa nature. Et si le nombre s'associe * avec elle dans une « intentio » entrant dans sa quiddité, il aurait besoin de se séparer d'elle par une « intentio » autre que l'ensemble de sa quiddité ; mais l'ensemble de la quiddité de la couleur n'est d'aucune façon associé à la quiddité du nombre ; il ne s'associe à elle, qu'avec quelque chose d'extérieur à la quiddité. | Par conséquent, la couleur n'a pas besoin d'une différence par laquelle elle se diversifierait du nombre.

Genre et espèce

Nous dirons également : que le genre est attribué à l'espèce en tant qu'il est une partie de sa quiddité ; et il est attribué à la différence en tant qu'il lui est concomitant, non en tant qu'il est une partie de sa quiddité. Par exemple :
233 l'animal est attribué || à l'homme en tant qu'il est une partie de sa quiddité, et il est attribué au raisonnable en tant qu'il lui est concomitant, non en tant qu'il est partie de sa quiddité *. En effet, nous n'entendons par raisonnable que quelque chose qui a une raison, et quelque chose qui a une âme raisonnable, sans que notre propre affirmation « le raisonnable » contienne une manifestation de cette chose : qu'elle est une substance ou non substance, sauf qu'il résulte nécessairement que cette chose n'est que substance, ou que corps ou que sensible. Alors | ces choses lui seront attribuables comme j'attribue le concomitant à son « concomité », parce qu'elles n'entrent pas dans le significat du raisonnable, i. e. la chose ayant la rationalité.

Différence et genre

Nous dirons maintenant : la différence ne s'associe pas au genre qui lui est attribué dans la quiddité. Par conséquent, sa séparation * d'avec lui se fait par elle-même ; elle s'associe avec l'espèce en tant qu'elle est une de ses parties ; sa séparation * d'elle se fera donc par la nature du genre qui se trouve dans la quiddité de l'espèce et qui n'est pas dans la quiddité de la différence.

Quant à son état | par rapport au reste des choses * : si la différence leur est associée dans la quiddité, il faut qu'elle se sépare d'elles par une différence. Et si elle ne leur est pas associée dans la quiddité, il n'est pas nécessaire qu'elle se sépare d'elles par une différence. En effet, il n'est pas nécessaire que toute différence soit associée à quelque chose dans sa quiddité. Il ne faut pas nécessairement si la différence tombe sous ce qui est plus général qu'elle, que sa collocation sous lui soit la collocation sous le genre, mais elle peut être colloquée sous ce qui est plus général qu'elle, de sorte qu'alors le plus général entre dans sa quiddité.

Il se peut | qu'elle ne soit colloquée sous ce qui est plus général qu'elle comme la collocation de l'intention sous son concomitant, non celui qui entre dans sa quiddité, comme le raisonnable par exemple, il entre sous le percevant en ce que le percevant est un genre pour lui ; et le percepteur tombe sous la substance, en ce qu'elle, je veux dire la substance, lui est concomitante, non un genre d'après ce que nous avons dit. Et il tombe également sous le relatif *,

non que la relation soit sa substance ou entre dans sa quiddité, mais en tant qu'elle lui est concomitante.

234 || La différence n'a pas besoin dans sa séparation de l'espèce, d'une autre différence, et elle n'a pas besoin dans sa séparation des choses associées à elle dans l'existence et des autres concomitants d'une autre intention que sa quiddité elle-même. Et il n'est pas nécessaire qu'elle tombe, nécessairement, sous ce qui est plus général qu'elle comme tombe l'espèce sous le genre. Mais elle peut tomber comme le « concomité » le plus particulier sous le concomitant qui n'entre pas dans la quiddité. Mais si tu prends la différence comme la rationalité, par exemple, des exemples semblables ne doivent [se trouver] que dans les choses composées, si tu entends par rationalité le fait d'avoir une âme raisonnable, il sera une des « intentiones » composées d'une relation * et d'une substance, selon ce que tu as appris au sujet de son statut dans d'autres endroits *. Si tu entends l'âme raisonnable elle-même, alors elle sera une substance ou une partie de la substance composée desquelles elle différera par la différence existant entre le simple et le composé dans les substances, selon ce que tu as vérifié souvent.

Réponse à l'objection

| Revenons maintenant aux prémisses qui se trouvent dans l'objection. Nous dirons : Quant à la proposition, — disant que la différence parce qu'elle est une « intention » sera soit le plus général des attributs soit une « intention » tombant sous le plus général des attributs, — elle est admise.

Quant à l'autre disant que tout ce qui est le plus général des attributs, c'est un prédicament *, elle est fausse. Le prédicament en effet n'est [l'attribut] le plus général que des attributs génériques constitutifs de la quiddité, non celui qui est le plus général des attributs et qui ne soit pas constitutif de la quiddité de tout ce qui est sous elle, | mais il est concomitant aux choses.

La proposition qui dit que tout ce qui tombe sous une « intentio » plus générale que lui se sépare de ce avec quoi il convient par une différence qui lui est propre, est fausse. En effet, les choses qui conviennent, si elles sont associées dans le concomitant sans « l'intentio » qui entre dans la quiddité, la séparation d'elle ne se fera pas

235 par une différence mais par la seule quiddité *. || Il est manifeste donc après cela qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait pour toute différence une différence.

Il faut que l'on sache que, quand on affirme que les différences de la substance sont substance, et que les différences des qualités sont qualité, cela signifie que les différences de la substance doivent être substance et les différences de la qualité doivent être qualité. Cela ne signifie pas qu'il y a, dans le significat des différences de la substance, la définition de la substance en ce sens qu'elles soient substance | en elles-mêmes ; et qu'il se trouve dans le significat des différences de la qualité la définition de la qualité en ce sens qu'elles sont qualité.

La différence par dérivation

A moins que nous entendions par différence de la substance, par exemple, non la différence attribuée à la substance univoquement *, mais la différence qui se dit d'elle par dérivation, je veux dire non par le raisonnable mais la rationalité. Alors il se produit ce que tu sais et ce sera une différence par dérivation non univoquement. Et la différence véritable est celle qui se dit univoquement, et il n'est pas nécessaire si la différence qui se dit univoquement existe, que la différence qui est par dérivation | existe. Cela a lieu non dans tout ce qui est espèce, mais dans ce qui est espèce substantielle non les espèces accidentelles et il n'est pas non plus dans toute essence substantielle, mais dans celle qui est composée et qui n'est pas substance simple.

La différence univoque

La différence qui se dit univoquement signifie quelque chose ayant tel attribut absolument *. Puis après cela, par une voie de spéculation et de méditation, on sait qu'il faut que cette chose qui a telle qualité, soit une substance | ou une qualité, par exemple, que le raisonnable est quelque chose qui a une rationalité. Il n'y a donc pas dans le fait qu'il a une rationalité qu'il est une substance ou un accident. Seulement on sait, du dehors, qu'il ne se peut pas que cette chose soit autre chose que substance ou corps.

236 CHAPITRE SEPTIÈME

Rapport de la définition au défini

Ce qu'est la définition

Quelqu'un pourrait dire que la définition, tel que les gens de savoir * sont unanimes à la [concevoir], est composée de | genre et de différence. Chacun d'eux est distinct * de l'autre, et leur réunion constitue les deux parties de la définition. La définition n'est que la quiddité du défini. Dès lors, le rapport des « intentiones », montrées par le genre et la différence, à la nature de l'espèce est, comme leur rapport, dans la définition, au défini. Et de même que le genre et la différence sont les deux parties de la définition, de même leurs deux « intentiones » sont les deux parties du défini S'il en est ainsi, il ne convient pas d'attribuer la nature du genre à la nature de l'espèce parce qu'il en est une partie *.

Nous dirons : si nous définissons et disons : l'homme par exemple, est un animal | raisonnable, nous n'entendons pas par là que l'homme est l'ensemble * de l'animal et du raisonnable, mais ce que nous entendons par là, que l'animal qui est cet animal est rationnel, ou mieux celui qui, lui-même est le raisonnable. C'est comme si l'animal, en lui-même, est quelque chose dont l'existence ne se réalise pas, — selon la manière que nous avons dite auparavant *.

Si cet animal est rationnel de sorte que celui dont nous disons qu'il est doué d'une âme perceptive * d'une façon globale *(mujmalan)*, — qui n'existe pas [encore] — i. e. qu'il a une âme, a été constitué du fait que son âme est sensible, | rationnelle. Cela est la réalisation du fait qu'il est doué d'une âme perceptive. Alors le corps ayant l'âme perceptive ne sera pas quelque chose et qu'il ait une âme rationnelle
237 serait une [autre] chose qui s'ajouterait à lui, extérieure à lui || mais ceci qui est animal sera le corps doué d'âme perceptive. Ensuite le fait que son âme est perceptive est quelque chose d'indéterminé ; or il n'y a pas quelque chose en acte dans l'existence qui soit, d'aucune manière, indéterminé, comme tu sais, mais il se trouve en elle réalisé *.

Mais cette indétermination ne se trouve que dans l'esprit car la nature [qui se trouve dans] l'âme perceptive lui posera un doute jusqu'à ce qu'on l'analyse et que l'on dise « perceptive » par le sens, l'imagination et la raison *.

| Quand la sensibilité * est prise dans la définition de l'animal, elle n'est pas alors une vraie différence, mais elle est un signe de la différence. En effet, la différence de l'animal, c'est qu'il est doué d'une âme perceptive mobile par la volonté *, et il n'est pas de l'essence de l'animal de sentir ; ni de son essence d'imaginer, ni de son essence de se mouvoir par la volonté, mais elle * est le principe de tout cela et toutes ces choses sont ses puissances, il n'y a pas plus de raison de les rapporter à l'une plutôt qu'à l'autre. Mais elle n'a pas en elle-même de nom. Ces choses-là sont ses conséquences. Nous sommes forcés de lui | inventer un nom par rapport à elles. Et c'est pour cela que nous groupons la sensibilité et le mouvement ensemble dans sa définition et nous faisons de la sensibilité comme si elle était une « intentio » qui comprend le sens extérieur et le sens interne ; ou bien on se limite au sens, alors il désigne tout cela non par implication mais par concomitance. Tu as déjà vu cela, et ce qui y ressemble *.

Par conséquent la sensibilité n'est pas la véritable différence de l'animal, mais une des branches de sa différence et un de ses concomitants. Sa différence, c'est seulement l'existence de l'âme, qui est le principe de | tout cela pour [l'animal]. Il en est de même pour le raisonnable pour l'homme. Mais l'absence de noms, et notre faible sentiment des différences nous oblige, — ou à ceci ou cela, — à dévier de la nature de la différence vers le concomitant. Aussi parfois nous faisons dériver son nom de son concomitant. Nous entendons
238 par sensible * ce qui a le principe d'où émane || la sensibilité, etc.

Parfois, la différence par elle-même est inconnue pour nous, nous ne nous rendons compte que de son concomitant mais nous ne parlons pas de ces questions selon ce que nous intelligeons nous-mêmes et ce que nous faisons et ce que nous utilisons, nous, mais du point de vue de la manière dont existent les choses en elles-mêmes.

De plus, si l'animal n'avait comme âme que [l'âme] sensible, le fait qu'il fut un corps doué de sens ne serait pas un genre au sens de la pure nature corporelle sensible | à condition qu'il soit lui seulement, mais selon la manière que nous avons dite. Car l'union de la différence avec le genre n'a lieu que selon qu'elle était quelque chose qui contenait implicitement le genre en puissance, et non un concomitant du genre en puissance.

Et l'union de la matière avec la forme ou de la partie avec l'autre partie dans le composé, n'est qu'une union d'une chose avec une autre extérieure à elle, concomitante ou accidentelle.

Diverses sortes d'union

Aussi les choses qui comportent une union sont de diverses sortes * : il y a celle qui est comme l'union de | la matière et de la forme : la matière sera quelque chose qui n'a d'aucune manière d'existence en

elle-même seule ; elle ne devient en acte que par la forme ; la forme étant quelque chose d'extérieur à elle, l'une n'étant pas l'autre. Et l'ensemble n'est aucun d'eux.

Le second genre, c'est l'union des choses dont chacune en elle-même peut se passer de l'autre dans la subsistance, mais de leur union il résulte une seule chose, soit par composition soit par transformation et mélange.

Parmi elles, il y a également l'union | de choses dont l'une ne se constitue en acte que par ce qui s'annexe à elle. D'autres subsistent en acte, et alors ce qui ne subsiste pas en acte subsiste par ce qui subsiste en acte. A partir de là, il se forme un ensemble uni, comme l'union du corps et de la blancheur. Dans toutes ces divisions les
239 [éléments] unis ne sont pas les uns || les autres, [i. e. les éléments séparés] ni leur ensemble est leurs parties, et d'aucune façon une partie d'elle ne s'attribue à l'autre univoquement.

Parmi elles, il y a également l'union d'une chose à une autre dont la puissance par rapport aux deux est d'être cette chose non de s'adjoindre à elle. L'esprit peut en effet intelliger une « intentio » qui peut elle-même être plusieurs choses, chacune d'elles étant cette « intentio » dans l'existence. Alors il s'ajoute à elle une autre « intentio » qui détermine son existence | de sorte que cette intention soit implicitement contenue en elle. Mais elle ne sera autre que du point de vue de la détermination et de l'occultation non de l'existence. Comme la mesure, par exemple : c'est une « intentio » qui peut être la ligne, la surface et la profondeur, non que quelque chose l'accompagne et que de l'union des deux, il résulte la ligne, la surface et la profondeur, mais la ligne elle-même est cela, ou la surface elle-même est cela.

Cela parce que l'intention de la mesure est quelque chose qui admet par exemple l'égalité, sans la condition cependant de n'être que cette « intentio ». | Ce qui est tel n'est pas genre, comme tu le sais, mais sans autre condition que cela, de sorte qu'il soit possible à cette chose qui admet l'égalité, qu'elle soit en elle-même n'importe quelle chose après que son existence per se soit l'existence, c'est-à-dire qu'il lui soit attribué per se d'être telle, que ce soit pour une, deux ou trois dimensions. Cette intention dans l'existence ne peut être qu'une de celles-là.

Mais l'esprit, lui, crée pour elle | en tant qu'il intellige, une existence singulière. De plus, l'esprit s'il lui ajoute l'augmentation, ne la lui ajoute pas comme une intention extrinsèque, concomitante à la chose, admettant l'égalité, de sorte que celle-ci soit susceptible de l'égalité en elle-même. Cela est autre chose qui lui est ajouté, extrinsèque à ceci, mais cela sera une réalisation de sa réception de l'égalité, que cela soit en une seule dimension seulement ou en plusieurs.
240 || Alors le récepteur de l'égalité en une seule dimension dans cette chose, c'est le même récepteur de l'égalité, de sorte qu'il t'est loisible de dire : Celui-là * qui est le récepteur de l'égalité, c'est celui-là qui a une seule dimension et inversement. Cela n'a pas lieu dans les

choses qui ont passé. Et ici, bien qu'il y ait, sans doute aucun, une certaine multiplicité, cependant c'est une multiplicité qui n'est pas constituée par des parties, mais une multiplicité qui est | selon quelque chose de réalisé ou de non réalisé. La chose réalisée en elle-même, il est possible qu'on la considère en tant qu'elle n'est pas réalisée pour l'esprit, il y aura dès lors une altérité. Mais si elle se réalise, cela sera autre chose que selon la considération mentionnée qui ne vaut que pour l'intellect seulement. En effet, la réalisation ne la change pas, mais la détermine *.

Unité entre le genre et l'espèce

C'est de cette manière qu'il faut intelliger l'unification qu'il y a entre le genre et la différence. Bien qu'ils soient | divers * et que certaines espèces contiennent une composition dans leurs natures et que leurs différences émanent de leurs formes et leurs genres de la matière qu'ont leurs formes, — bien que ni leurs genres ni leurs différences ne soient leurs matières et leurs formes, en tant qu'elles sont matières et formes, et que dans certaines, il n'y a pas de composition dans leurs natures, mais s'il y a une composition en elles *, c'est de la manière que nous avons dite, — cependant chacune des deux choses dans chaque espèce n'est l'autre que parce qu'elle a été prise une fois non dans un état de réalisation | mais en tant qu'elle est en puissance réalisable et qu'elle a été prise une autre fois, en tant qu'elle est réalisée en acte. Et cette puissance elle la possède non selon l'existence mais selon l'esprit. Elle n'a pas dans l'existence la réalisation d'une nature « générique » qui soit encore en puissance réalisée en espèce, et cela soit que l'espèce ait une composition dans les natures ou qu'elle n'en ait pas.

Deux manières d'envisager la définition

241 || De même, le genre et la différence dans la définition selon que chacun d'eux est une partie de la définition, en tant que telle, ne sont pas attribuables à la définition, ni la définition ne leur est attribuable. On ne dit pas de la définition qu'elle est genre, ni espèce, ni inversement. On ne dit pas de la définition de l'animal qu'elle est un corps, ni qu'elle est douée de sensibilité ni inversement.

Mais en tant que les genres et les espèces sont des natures qui suivent une nature, comme tu l'as appris *, | elles sont attribuables au défini. Bien plus, nous disons que la définition produit en vérité l'intention d'une seule nature ; par exemple, quand tu dis « l'animal raisonnable », il résulte de cela « l'intention » d'une chose une qui est identiquement l'animal, lequel animal est identiquement le raisonnable. Si tu envisages cette chose une, il n'y aura pas de multiplicité dans l'esprit. Mais si tu regardes la définition, et que tu la trouves composée de ces multiples « intentions » et que tu les considères selon que chacune d'elles selon la considération mentionnée, est une « intention » en elle-même ; | qui n'est pas l'autre, alors tu trouveras à ce moment une multiplicité dans l'esprit *.

Si tu entends par la définition « l'intention » subsistant dans

l'âme par la première considération, et c'est la chose une qui est l'animal, qui est cet animal qui est raisonnable, la définition elle-même serait le défini intelligé.

Si tu entends par la définition « l'intention » subsistant dans l'âme selon la seconde considération qui distingue [« l'intention » de la définition], elle-même ne sera pas « l'intention » du défini, mais [la seconde considération] sera quelque chose qui y conduit, le faisant acquérir.

De plus, [la seconde] considération qui nécessite que la définition elle-même soit | le défini, ne fait pas du raisonnable et de l'animal deux parties de la définition mais deux attributs qui lui [sont attribués] en tant que tel, non pas qu'ils soient deux choses d'une nature, diverses entre elles ou diverses par rapport au tout. Mais nous entendons par là dans notre exemple la chose qui est elle-même l'animal, — qui est cet animal, — son animalité est parachevée, réalisée par la raison. Et la considération qui nécessite que la définition soit autre
242 que le défini, s'oppose à ce que le genre | et l'espèce soient attribués à la définition mais sont ses deux parties.

C'est pourquoi la définition n'est pas un genre, ni le genre une définition, ni la différence un des deux, ni l'ensemble de « l'intention » composée de l'animal et du rationnel est « l'intention » d'animal non composée, ni « l'intention » de raisonnable non composée. Et on n'entend pas par « l'intention » composée de l'animal et du raisonnable ce qu'on comprend de chacun d'eux, ni l'un d'eux ne s'attribue à la somme : l'ensemble | « animal » et « raisonnable » n'est pas « animal » et « raisonnable » parce que l'ensemble des deux choses est autre que [chacune d'elles] et c'est une troisième [chose] parce que chacun des deux est une partie et la partie ne peut pas être le tout, ni le tout ne peut être la partie.

243

CHAPITRE HUITIÈME

De la définition

Ce qu'il nous faut savoir, c'est la manière dont les choses sont définies, le rapport que la définition a | avec elles, la différence entre la quiddité de la chose et la forme. Nous dirons donc :

Divers degrés des définis

De même que l'existant et l'un appartiennent aux choses générales des prédicaments, mais par voie d'antériorité et de postériorité *, de même aussi pour les choses, le fait qu'elles ont une quiddité et une définition, cela ne s'y trouve pas en toutes selon le même degré. Quant à la substance, la définition s'applique à elle en premier lieu et en vérité. Pour les autres choses, étant donné que leur quiddité dépend de la substance ou de la forme substantielle de la manière | dont nous l'avons déterminé — [la définition s'appliquera à elles].

Quant à la forme naturelle, tu connais son état. Les mesures et les figures, tu les connais également. Ces dernières choses également seront telles qu'elles ne sont définies que par la substance. Il leur advient de cela qu'elles deviennent. Quant aux accidents, il y a dans leurs définitions une addition à leurs essences, parce que leurs essences bien qu'elles soient des choses où | la substance n'entre en elles d'aucune manière à titre de partie — cela parce que ce dont la partie est une substance, est une substance — cependant la substance entre dans leurs définitions ; elle en fait partie. En effet, ils sont nécessairement définis par la substance.

Quant aux composés *, il arrive qu'on trouve en eux la même chose répétée deux fois car étant donné qu'il y a en eux une substance,
244 il faut la faire entrer || dans la définition et étant donné qu'il y a en eux un accident défini par la substance, il faut que celle-ci entre une deuxième fois dans la définition de l'accident, pour que l'ensemble de la définition soit composée de la définition de la substance et de la définition de l'accident, nécessairement ; et cela conduit à une dualité

et une multiplicité. Cela devient manifeste quand on analyse la définition de cet accident et qu'on la réduit à ses [éléments] impliqués : alors dans la définition de ce compsé, on trouve la substance deux fois, alors que dans l'essence du composé elle ne se trouve qu'une fois. Dans ce cas, | il y aura dans cette définition une addition à l'intention du défini en lui-même.

Pas d'addition dans les définitions véritables

Mais dans les définitions véritables, il ne faut pas qu'il y ait des additions. Par exemple, si tu définis le nez camus *, il faut que tu prennes en lui nécessairement le nez et que tu prennes la courbure : tu auras alors la définition du camus. Mais le camus c'est un nez courbé. Mais tu ne peux pas prendre « courbe » tout seul, car si le courbé tout seul était le camus, la jambe arquée également serait | camus, — mais il faut nécessairement que tu prennes le nez dans la définition du camus. Si tu définis le nez camus, tu auras pris le nez deux fois. Il faudra ou bien que de pareilles [formules] ne soient pas des définitions, les définitions n'auraient alors lieu que pour les simples seulement ; ou bien celles-ci seraient des définitions d'un autre point de vue.

Et il ne faut pas que l'on se contente, pour la définition, d'expliquer le nom et de présenter de pareilles définitions pour des définitions véritables, parce que la définition c'est ce qui désigne la quiddité, | comme tu le sais. Si l'on pouvait mettre en face de toute phrase un nom comme définition, alors tous les livres de Jāḥiz * seraient des définitions.

Définitions des quiddités simples et composées

Si les choses sont ainsi, il est clair que les définitions des composés sont des définitions selon un autre point de vue.

[Pour] tout simple, sa quiddité est son essence *, parce qu'il n'y a pas quelque chose qui reçoit sa quiddité.
245 || S'il y avait quelque chose qui recevait sa quiddité, la quiddité de cette chose ne serait pas la quiddité du reçu qui lui est parvenu. En effet, ce reçu serait sa forme ; or sa forme n'est pas ce qui correspond à sa définition. De même les composés ne sont pas par la forme seule ce qu'ils sont. Car la définition, pour les composés, n'est pas la forme seule, mais la définition de la chose désigne l'ensemble de ce par quoi se constitue son essence. | Elle aussi contient implicitement la matière d'une certaine manière, et par là on connaît la différence entre la quiddité dans les composés et la forme. La forme est toujours une partie de la quiddité dans les composés, tandis que pour tout simple, sa forme c'est aussi son essence, parce qu'il ne comporte pas de composition. Mais pour les composés, leur forme n'est pas leur essence *, ni leur quiddité n'est elle-même. Quant à la forme, il est clair que c'est une partie d'eux.

Quant à la quiddité, c'est ce par quoi elle est ce qu'elle est. Mais elle n'est ce qu'elle est que par le fait que la forme accompagne la matière et cela est plus que « l'intention » de | la forme.

Le composé n'est pas non plus cette « intention », mais c'est l'ensemble de la forme et de la matière. C'est cela qui est le composé, et sa quiddité est ce composé. La forme est une [partie] de ce à quoi s'ajoute la composition. La quiddité est cette composition même, qui joint la forme et la matière, et l'unité résultant des deux à cet un.

Il y a pour le genre en tant que genre une quiddité et pour l'espèce en tant qu'espèce, une quiddité, et pour le singulier particulier | également en tant que singulier particulier, une quiddité [provenant] des accidents concomitants dont il est constitué. C'est comme si [lorsque] la quiddité est dite de ce qui se trouve dans le genre et l'espèce et de ce qui se trouve dans le singulier individuel, cela serait par équivocité. Cette quiddité n'est pas séparée de ce par quoi elle est ce qu'elle est, autrement elle ne serait pas quiddité.

Le singulier n'est pas définissable

Mais il n'y a d'aucune manière de définition pour le singulier, bien qu'il y ait pour le composé
246 une certaine définition, et cela || parce que la définition est composée de noms qualifiants nécessairement dans lesquels il n'y a pas désignation à quelque chose de déterminé *. Et si c'était une désignation, ce serait une appellation seulement ou un autre signe, par un mouvement, un signal ou ce qui y ressemble. Il n'y a pas en elle de définition de l'inconnu par qualification. Et étant donné que chaque nom contenu dans la définition du singulier désigne une qualification, et que la qualification peut s'appliquer | à plusieurs, et que la composition ne lui ôte pas cette possibilité, alors si A est une « intention » universelle et qu'on lui ajoute B, qui est également une « intention » universelle, il est possible qu'il y ait en lui une certaine particularisation.

Mais si la particularisation d'un universel par un universel laisse après elle la chose qui est A et B universelle, il se peut qu'une association se réalise en elle. Par exemple, « Voici Socrate », si tu le définis et que tu dises : c'est le Philosophe, il y a en lui association ; et si tu dis : « le philosophe religieux » * *(castus)*, cela comporte également une association ; et si tu dis : « le philosophe pieux, | tué injustement », cela comporte également une association ; si tu dis : « fils d'un tel » cela comportera une possibilité d'association également, un tel étant un individu dont la définition serait comme la sienne. Si cet individu est défini par désignation ou par surnom, la chose reviendrait à la désignation et au surnom, et cela cesserait d'être [défini] par une définition. Si l'on ajoute et que l'on dise : « c'est celui qui a été tué dans telle ville, tel jour », cette description également, malgré cette individualisation par artifice, reste universelle. Elle peut se dire de plusieurs à moins que nous ne la restreignions à un individu. Si celui sur lequel on la rapporte est | un individu, pris dans l'ensemble d'individus d'une espèce donnée, on ne peut arriver à lui que par la vue, l'intelligence ne peut s'arrêter à lui que par le sens *.

Si celui sur lequel on le rapporte est du nombre des individus
247 dont || chacun d'eux vérifie entièrement la vérité de l'espèce *, il n'y aurait pas d'individus qui lui corresponde, et l'intelligence aura intel-

ligé cette espèce dans son individu. Si la description est rapporté à lui, l'intelligence pourra s'arrêter à lui. Il est certain et cela ne fait pas de doute pour l'intelligence, que la disposition peut changer par la possibilité de la corruption de cette chose, car si une pareille chose ne se corrompt pas, par contre ce qui est décrit, on n'est pas sûr de son existence et de la pérennité, de la description à son égard.

Parfois l'intelligence connaît | la durée de sa permanence. Cela non plus n'est pas une définition véritable. Il est donc manifeste qu'il n'y a pas de véritable définition pour le singulier *, il n'est décrit que par surnom ou désignation ou par comparaison à quelque chose de connu par un surnom ou une désignation. Toute définition est une représentation intellectuelle qu'il est vrai d'attribuer au défini. Quant au particulier, il est corruptible. S'il se corrompt, il n'est plus défini par sa définition ; alors lui attribuer la définition pendant une certaine période sera véridique, et à une autre période fausse. La définition qui lui est attribuée le sera toujours par mode d'opinion ou bien il y aura en plus de la définition par l'intelligence, l'addition d'une désignation | et d'une vue sensible. Par cette désignation, il sera délimité par sa définition. Si cela n'a pas lieu, on croira [seulement] qu'il a une définition. Quant au défini véritablement, sa définition est certaine. Aussi celui qui cherche à définir les choses corruptibles s'expose à les rendre permanents et à se tromper.

248

CHAPITRE NEUVIÈME

Rapport de la définition à ses parties

Nous disons que souvent il y a, dans les définitions, des parties qui sont les parties du défini. | Quand nous disons * que le genre et la différence ne se constituent pas comme deux parties de l'espèce dans l'existence, cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de parties pour l'espèce ; car l'espèce peut avoir des parties. Cela si elle appartient à l'une des deux variétés de choses : pour les accidents, ce sont les quantités, pour les substances, ce sont les composés.

L'apparence des choses * suggère que les parties de la définition sont antérieures au défini, mais il peut arriver que dans certains cas ce soit autrement. Si nous voulons définir un segment | du cercle, nous le définissons par le cercle, et si nous voulons définir le doigt de l'homme, nous le définissons par l'homme. Si nous voulons définir [l'angle] aigu, qui est une partie de l'angle droit, nous le définissons par l'angle droit. Nous ne définissons pas du tout l'angle droit par l'angle aigu, ni le cercle par son segment, ni l'homme par son doigt. Nous devons faire connaître la raison de cela. Nous dirons :

Les parties qui ne font pas partie de la quiddité n'entrent pas dans la définition

Aucune de ces choses n'est partie de l'espèce selon sa quiddité et sa forme. Ensuite, il n'est pas de la condition du cercle qu'il y ait en lui | un segment en acte, duquel se formerait la forme du cercle * comme [il] est de sa condition qu'il ait une circonférence. Et il n'est pas de la condition de l'homme en tant qu'homme qu'il ait un doigt en acte ; ni de la condition de l'angle droit qu'il y ait un angle aigu qui soit partie de lui. Toutes ces choses ne sont pas des parties pour la chose du point de vue de sa quiddité, mais du point de vue de sa matière et [de] son sujet. Il n'advient
249 || à l'angle droit d'avoir en lui un angle aigu et au cercle d'avoir en lui un segment * qu'à la suite d'une passion qui arrive à sa matière. Et ce n'est pas de cela que dépend la perfection de sa matière par la forme, ni la perfection de sa forme en elle-même.

Sache que la surface est la matière intelligible * de la forme du cercle, et à cause d'elle il lui arrive d'être divisé ; Si la perfection de sa matière dépendait d'elle, cela ferait partie des concomitants nécessaires dont la chose ne peut pas être dépourvue, | non des constituants, comme on te l'a expliqué précédemment. Ce que nous traitons n'est pas comme cela, mais plutôt la chose en est dépourvue. Il en est de même pour ce qui est dans le même cas que le doigt : l'homme n'a pas besoin pour être un animal raisonnable d'avoir un doigt, mais cela est une des parties qui appartiennent à sa matière *(li-māddatihi)*, pour améliorer la disposition de sa matière. Ce qui, comme partie, n'existe qu'à cause de la matière et dont la forme n'a pas besoin, | cela ne fait d'aucune manière partie de la définition.

Mais si elles sont parties de la matière, non pas partie de la matière absolument, mais partie seulement de telle matière, pour telle forme, il faut alors que soit prise dans sa définition, cette forme. Et cette espèce, elle sera également avec la matière comme le doigt : ce n'est pas quelque chose qui convienne au corps absolument, mais au corps qui est devenu animal ou homme. De même, l'angle aigu et le segment : ce ne sont pas des parties de la surface absolument, mais d'une surface qui est devenue angle droit ou cercle. | C'est pourquoi, il y a la forme de ces touts dans la définition de ces parties.

Différence entre ces trois exemples

De plus, ces trois exemples diffèrent * : le doigt dans l'homme est une partie en acte : aussi
250 si on définit ou décrit l'homme || en tant qu'il est individu complet humain, il faut qu'on trouve alors le doigt dans sa description, parce qu'il aura alors cela comme partie essentielle pour qu'il soit un individu ayant des accidents parfaits. Il ne sera pas constitutif de la nature spécifique, car nous avons dit plusieurs fois que ce qui constitue et achève l'individu dans son individualité est autre que ce qui constitue la nature de l'espèce. Cette partie est du groupe dont la partie est partie | en acte.

Quant aux deux autres, la partie en eux n'est pas partie en acte, il semble que si le cercle est divisé, en acte, en parties, l'unité de sa surface cesse et le fait qu'il est cercle cesse, car la circonférence ne serait plus une ligne en acte, mais plusieurs, sauf si la division est faite par l'imagination et par supposition, non en acte et par incision.

Cas de l'angle droit

Il en est de même pour le cas de l'angle droit *. De plus le cercle et l'angle droit sont différents en un point : c'est que le segment du cercle | ne peut provenir que d'un cercle en acte, et l'angle aigu pour exister n'a pas comme condition d'être une partie d'un autre angle. Il n'est pas aigu par rapport à l'obtus et à l'angle droit, mais il l'est en lui-même à cause de la position d'un de ses côtés par rapport à l'autre. Cependant du fait de cette position en tant que position, la relation lui advient. En effet, l'inclination et la proximité des lignes les unes par rapport aux autres, ou l'éloignement entre elles [sont telles] qu'une relation en résulte sans qu'il advienne | que la manifestation de l'aigu dépende de la relation.

Bien qu'on n'ait pas désigné cette relation en acte à cause de sa difficulté, on la désigne en puissance en faisant entrer une relation en acte. De même, l'angle plan * ne se produit que par l'élévation d'une ligne sur une autre, et parce que l'inclinaison qui se produit est
251 l'inclinaison || à partir d'une certaine égalité et d'une certaine direction. En effet, si nous prenons la proximité d'une des deux lignes par rapport à l'autre absolument et que nous prenions son inclinaison sur elle absolument, sans détermination de son inclinaison par éloignement d'elle, alors il n'y aura qu'une inclinaison absolue qui se trouve dans l'aigu, le droit et l'obtus. Leurs lignes également comportent une inclinaison les unes sur les autres.

Si tu considères le contact des deux lignes à angles droits, tu trouveras l'angle obtus comportant une inclinaison | d'une de ses lignes sur l'autre. Mais cette inclinaison est une inclinaison absolue, exigée par l'ouverture des deux droites de tout angle. Il faut obligatoirement que cette inclinaison soit définie par quelque chose. Et comme cette chose doit être une distance linéaire *, il n'est pas possible d'imaginer des lignes sur lesquelles s'incline cette ligne que la ligne qui touche à angles droits la seconde ligne ou celle qui fait un angle obtus, ou celle qui fait un angle droit ou celle qui fait un angle aigu.

Quant à la ligne | qui ne touche pas cette ligne, rien n'est défini par elle. La considération de l'inclinaison de la ligne droite absolument est invalide ici, sinon l'obtus et l'angle droit seraient également aigus. Il en est de même pour la considération de l'inclinaison à partir de la ligne formant l'obtus, parce que l'inclinaison à partir de l'obtus peut conserver son caractère d'obtus *. En effet, un obtus peut être plus petit qu'un autre. Il en est de même pour cet aigu bien que l'aigu ne peut pas être défini par l'aigu. Ce serait la définition de ce qui est ignoré par ce qui est ignoré. Il faut donc | nécessairement le définir par l'angle droit. En effet, l'angle droit ne demeure pas tel quand il s'incline [sur l'un de ses côtés]. C'est comme s'il disait : l'aigu est celui qui provient de deux droites dont l'une se dresse sur l'autre et qui s'approche du côté d'un angle droit — s'il existe, — de sorte qu'il est plus petit que l'angle droit s'il existe.

Nous ne voulons pas dire qu'il existe en acte, mesuré par un droit qui le surpasse. La définition serait alors fausse. Mais il est
252 comparé à un droit || ayant cette qualité. Or l'angle droit de cette qualité, en tant qu'il est en puissance existant en acte, est une puissance qui est un angle droit en puissance.

En effet, la puissance en tant que puissance est une existence en acte. Parfois la puissance également existe en puissance, c'est la puissance éloignée de l'acte, puis elle devient en acte une puissance prochaine. La puissance prochaine pour la génération de l'homme est [d'abord] en puissance dans la nourriture puis, quand le semen se forme, | cette puissance prochaine existera en acte. C'est son action seulement qui n'est pas existante. Par conséquent l'aigu n'est pas défini par le droit en acte absolument, mais en puissance. Il n'est pas

défini par un autre semblable à lui ni par quelque chose qui n'est pas réalisé car ce par quoi il est défini existe en puissance. Et cela a, en tant qu'il est tel, une réalisation en acte. Il vaut mieux que tu définisses l'aigu et l'obtus par le droit car le droit sera vérifié par l'égalité, la similitude et l'unité, tandis que les deux premiers se vérifient par leur écartement de l'égalité. | Quant au droit, il se vérifie par lui-même *.

On aurait pu dire que l'aigu est le plus petit des deux angles différents formés par l'élévation d'une ligne sur une autre ; l'obtus est le plus grand. Et alors, si on examine les choses attentivement, on devrait mentionner le droit, parce que le plus grand, c'est celui qui est le même avec une addition ; le plus petit, c'est celui à qui manque quelque chose par rapport au semblable. De la même façon, se vérifie la connaissance du petit et du grand, et par conséquent par l'un, semblable, se réalise le multiple, dissemblable et divers.

| C'est ainsi qu'il faut se représenter les choses dans les parties des définis. De plus, il faut se souvenir de ce que nous avons dit auparavant également au sujet de l'état des parties de la matière et de ses dépendances.

NOTES ET COMMENTAIRES

3,9 Les notions métaphysiques *(al-ma'ānī al-ḥikmiyya)*

On verra plus loin que la métaphysique porte proprement le nom de *ḥikma* (sagesse). Aussi Avicenne appelle-t-il « les notions de la métaphysique », *ma'ānī ḥikmiyya*, les distinguant des notions des sciences (*'ulūm*) logiques, physiques et mathématiques.

3,11 Les sciences philosophiques... *(al-'ulūm al-falsafiyya)*

Avicenne se réfère ici au chapitre deuxième de la Logique où il explique que le but de la philosophie est d'arriver à connaître les vérités (*ḥaqā'iq*) de toutes choses, selon les possibilités humaines.

Or les choses existantes sont de deux sortes : 1) pour certaines leur existence ne dépend pas de notre volonté et de nos actions. Les connaître est l'objet de la science spéculative *(al-ḥikma al-naẓariyya)*. 2) Les autres sont le produit de notre volonté. Ce sont l'objet de la science pratique.

Le but de la philosophie spéculative est de perfectionner l'âme ; il s'agit seulement de connaître. La philosophie pratique perfectionne bien aussi l'âme mais c'est en vue de l'action. En une formule ramassée, Avicenne caractérise ainsi les deux parties : « la philosophie spéculative est la connaissance d'une vérité qui ne se trouve pas dans une action ; la philosophie pratique est la connaissance d'une vérité dans une action. »

Par ailleurs, spéculatif et pratique s'emploient (comme le fait remarquer Shirāzī dans son commentaire des *Kulliyyāt* du *Canon*) en trois acceptions selon ce qu'il appelle « la communauté ou l'analogie artificielle » *(al-ishtirāk al-ṣinā'ī)* :

1) la première dans la division des sciences d'une façon absolue. On dira : les sciences sont ou spéculatives i. e. elles ne se rattachent pas à la modalité d'un acte ; ou pratiques : elles se rattachent à elle, comme la logique, la philosophie pratique, la médecine pratique, l'écriture, la couture soit que le travail, l'action soient intellectuels comme la logique soit extérieur comme la médecine.

2) La deuxième acception, c'est celle qui est mentionnée ici et dans la Logique du *Shifa'*, la Physique. Cette division se base sur le sujet étudié. Ce qui fait que la logique, pour Shirāzī et ceux qui ne tiennent pas compte de la réalité concrète (*al-a'yān*) dans la définition de la sagesse, rentre dans la philosophie spéculative. Avicenne a penché vers cette opinion dans les *Ishārāt* et la *Ḥikma mashriqiyya*, — car elle ne cherche que les intentions secondes dont l'existence ne dépend ni de notre volonté ni de notre choix. Mais pour les auteurs qui mettent la condition de la réalité concrète dans la définition, la logique est en dehors des deux divisions.

3) La division en science pratique, — c'est-à-dire que son acquisition repose sur la pratique et l'exercice du travail lui-même — et en science spéculative qui ne repose pas sur eux. De ce point de vue, le *fiqh*, la grammaire, la logique, la philosophie pratique et la médecine prise absolument sont en dehors de la science pratique prise dans cette acception parce qu'il n'y a pas besoin, pour les acquérir, de pratiquer des travaux, contrairement à l'écriture, le tissage, l'application des ventouses, qui sont basés sur l'exercice même.

3,13 pour la réalisation de l'intellect en acte *(li-ḥuṣūl al-'aql bil-fi'l)*

Bien que l'âme humaine soit en réalité simple, elle se révèle à l'analyse conceptuelle comme présentant deux aspects où elle se trouve tantôt en acte

tantôt en puissance. Elle est en acte en tant qu'elle est une forme qui réalise avec la matière corporelle animale, un être humain en acte, produisant ses actes, dirigeant ses puissances, mouvant ses membres en utilisant les puissances et les organes.

Selon la seconde considération, elle est comme la matière première réceptive de toutes formes et les accidents qui la perfectionnent psychologiquement. Les accidents, les connaissances d'appréhension et de jugement, tous les autres modes, les mœurs et les formes substantielles comme la réalisation de l'intellect en acte qui rend l'homme comme un ange supérieur.

La perfection, c'est ce qui achève une chose tandis que la forme fait exister la chose en acte, et la fin *(ghāya)*, c'est ce pourquoi la chose est ; elle est aussi perfection et forme mais par rapport à un rang supérieur à elle qui est fin pour la chose. Une même chose peut être forme, perfection et fin selon diverses considérations. Ainsi l'âme humaine est perfection première pour l'homme en tant qu'homme, elle est forme pour son corps et elle est fin pour l'animal en tant qu'animal. Donc toute fin est perfection mais toute perfection n'est pas fin. Il peut se faire que pour une même chose, il y ait des fins successives comme il y a pour elle des formes qui se suivent, se perfectionnent. Aussi, en disant « la réalisation de la science appréhensive et judicative », Avicenne a eu en vue la perfection première de la puissance psychique cognoscitive ; c'est une perfection par rapport à l'intellect matériel. Et en disant : « pour la réalisation de l'intellect en acte », il désigne la fin de la puissance spéculative. Aussi a-t-il employé dans ce dernier cas la particule *li* (pour) et pour la première particule *bi*.

Cela ne contredit pas ce qu'il ajoute : « le but, c'est la réalisation d'une opinion et d'une conviction » parce que cette fin n'est pas une fin ultime, qui est l'intellect en acte. De sorte que la réalisation de la science appréhensive et judicative est une forme et une perfection première pour l'âme connaissante, selon une considération, et une fin pour l'intellect matériel selon une autre considération (d'après Shirazi).

4,7 Il a été mentionné que la science spéculative *(wa dhukira anna l-naẓariyya)*

La diversité des sujets dans les sciences peut provenir :

1) soit de l'essence *(bil-dhāt)* comme par exemple le sujet de la métaphysique et celui de la physique et le sujet de la géométrie (la quantité continue), celui de l'arithmétique (le nombre) ;

2) soit des attributs et des relations *(i'tibārāt)* : par exemple la métaphysique étudie la multiplicité, l'arithmétique étudie le nombre : le même sujet essentiel, le nombre, est étudié par les deux mais selon une considération différente. Ce qu'étudie la mathématique, c'est ce qui advient aux nombres réalisés dans les choses naturelles bien qu'elle l'étudie non selon qu'il est un accident mais en tant qu'il est abstrait dans l'imagination, tandis que le métaphysicien étudie le nombre en tant que tel *min ḥayth huwa huwa* absolute.

Le principe de la division des sciences repose sur leur degré d'indépendance du mouvement et de la matière.

On peut diviser les choses qui ne dépendent pas de notre choix et de notre activité en deux grandes sections :

I. Les choses qui ne se mêlent pas au mouvement comme l'intelligence, le Créateur.

II. Les choses qui sont mêlées au mouvement. Celles-ci, à leur tour, se divisent en deux groupes :

A. Celles qui ne peuvent exister que si elles sont mêlées au mouvement comme par exemple l'humanité, le quadrilatère.

a) Certaines d'entre elles ne peuvent être abstraites de la matière déterminée ni secundum intellectum ni secundum rem *(qiwām)*. Exemples : l'humanité, l'équinité.

b) D'autres peuvent être abstraites de la matière par l'imagination seulement non dans leur structure concrète. Exemple : la quadrature.

B. Celles qui peuvent se mêler au mouvement mais qui ont une existence sans cela, par exemple l'identité, l'unité, la multiplicité, la causalité.

Les choses *(al-umūr)* qui peuvent être abstraites du mouvement les unes sont nécessairement dépourvues de mouvement, d'autres peuvent l'être, par exemple l'état de l'unité, de l'identité, de la causalité, de la multiplicité. Ces dernières :

a) ou bien on les regarde en tant que telles et ce regard sur elles n'est pas distinct de celui qui est dirigé vers elles quand elles sont abstraites. Elles font partie de l'ensemble du regard qui se porte sur les choses, non en tant qu'elles se trouvent dans une matière parce que, en tant que telles, elle ne sont pas dans une matière ;

b) ou bien on les considère en tant que leur advient un accident qui ne peut exister que dans la matière. Et cela de deux façons :

1) on ne peut imaginer cet accident qu'avec sa relation à la matière spécifique et le mouvement, par exemple si on regarde l'un en tant qu'il est feu ou air, le nombreux en tant qu'éléments, la cause en tant qu'elle est chaleur ou froid, la substance intellectuelle en tant qu'elle est âme i.e. principe du mouvement du corps bien qu'elle puisse se séparer de lui ;

2) ou bien, cet accident, — bien qu'il n'advient qu'avec sa relation à une matière mêlée à un mouvement — cependant on peut se l'imaginer sans considérer la matière déterminée et le mouvement, par exemple l'addition et la soustraction, la multiplication et la division, l'extraction de la racine carrée, de la racine cubique et tous les états qui suivent le nombre. Ces choses suivent le nombre en tant qu'il est dans l'imagination ou dans des choses existantes, en mouvement, disposées et groupées mais la représentation *(taṣawwur)* de cela peut se faire avec une certaine abstraction, de sorte que ces notions n'exigent pas une matière spécifique déterminée.

Dès lors les sciences :

a. ou bien considèrent les choses existantes en tant qu'elles sont dans le mouvement du point de vue de l'imagination et du point de vue de la structure concrète *(qiwām)* et elles dépendent de matières spécifiques appropriées. On a alors affaire à la *Physique* ;

b. ou bien elles considèrent les choses existantes en tant qu'elles sont séparées du mouvement (et de la matière) du point de vue de l'imagination mais non selon la structure concrète. Il s'agit alors des *sciences mathématiques pures* ;

c. ou bien on considère les choses existantes séparées de la matière selon l'imagination et selon la structure concrète. Il s'agit de la *métaphysique*.

Shīrāzī dit que chez les Anciens, on divisait les sciences en trois groupes : Physique, Mathématique et Métaphysique et en quatre chez Aristote et ses disciples qui ont ajouté *al-'ilm al-kullī* où se trouve les divisions de l'existence (qui, chez les Anciens, faisaient partie de la Métaphysique).

4,9 en tant qu'ils sont en mouvement et au repos *(min jihat mā hiya mutaḥarrika wa sākina)*

Il vaudrait mieux dire : du point de vue de la disposition *(isti'dād)* au mouvement et au repos parce qu'établir le mouvement et le repos peut se faire dans la Physique par démonstration, en disant, par exemple : le ciel se meut, la terre est en repos au centre. Or une des parties du sujet ne peut pas être cherchée dans la science qui étudie les états de ce sujet. (Shīrāzī).

5,3 si ce n'est par une allusion dans le Livre de la Démonstration *(illā ishāra jarat fī K. al-Burhān)*

Dans toutes les disciplines surtout spéculatives, il y a des principes *(mabādi')*, des sujets *(mawḍū'āt)* et des problèmes *(maṭālib)*.

Les *principes* sont les prémisses à partir desquelles ont établit la démonstration. On ne les démontre pas dans cette discipline :

1) ou bien parce qu'ils sont évidents ;

2) ou bien parce qu'ils sont trop élevés pour qu'ils soient établis dans cette science, il faut les établir dans une science supérieure ;

3) ou bien parce qu'ils sont trop bas et pas dignes de cette science. On les établit dans une science inférieure. Cela est rare.

Les *sujets*. Ce sont les choses dont, dans cette discipline, on étudie les modes, les accidents essentiels, par exemple, les mesures dans la géométrie, le corps du point de vue du mouvement pour la physique, l'homme en tant qu'il est malade et qu'il est en bonne santé dans la médecine.

Les *questions (al-maṭālib)* : ce sont les thèses dont les prédicats sont des accidents essentiels de ce sujet ou de ses espèces, ou ses accidents et sur lesquels porte le doute.

5,9 la science la plus noble du plus noble... *(Inna l-ḥikma afḍal 'ilm bi afḍal ma'lum)*

La plus noble du plus noble des objets connaissables.

Elle est la plus excellente *(afḍal)* des sciences parce que c'est une science certaine, apodictique où la « tradition » n'a pas de place alors que dans les autres sciences on est obligé d'admettre certaines prémisses reçues d'une science supérieure ; plus encore, leur sujet même leur est transmis par le métaphysicien et prouvé par lui.

Que son sujet soit le plus excellent, c'est parce qu'on y connaît Dieu, ses attributs, les anges rapprochés de lui, ses prophètes, les livres sacrés etc.

Il faut savoir que l'excellence d'une science se tire : soit de l'excellence de son sujet, soit de la certitude de ses démonstrations, soit de l'élévation de sa fin et de ses fruits (Shirāzī).

6,5 parce que les autres sciences sont ou morales ou politiques *(lianna l-'ulūm imma khuluqiyya aw siyāsiyya)*

Ce sont les parties de la philosophie pratique i.e. des choses qui dépendent de notre volonté et de notre action. En fait Avicenne a groupé sous le terme de « politique » les deux sciences s'occupant de la société parce qu'elles ont en commun l'autorité : la science sociale *(tadbīr al-madīna)* et la morale domestique *(tadbīr al-manzil)*. Les deux se rapportent à autrui, aux relations extérieures tandis que la première, « la morale » a pour objet la personne elle-même : il s'agit de réformer ses mœurs et de dominer ses passions. (Shirāzī).

6,6 ou logiques *(wa imma manṭiqiyya)*

Shirāzī appelle la logique *('ilm al-mīzān)* la science de la balance. Il remarque que d'après ce texte, Avicenne considère la logique comme une partie de la « *ḥikma* », de la sagesse spéculative, bien qu'elle soit en relation avec la manière d'agir.

Son but n'est pas l'opinion *(al-ra'y)* et la science mais une rectitude de la réflexion *(al-iṣāba fīl fikr)* et la préservation de l'erreur. Et on sait, ajoute Shirāzī, qu'il n'y a pas de contradiction à ce qu'une science spéculative soit en connection, dépendant d'une manière d'agir. De même, il n'y a pas dépendance nécessaire entre le fait de dépendre d'une manière d'action et le fait d'être une science pratique car la logique partage avec toutes les sciences spéculatives le même sujet ; elle diffère d'elles par le but, la fin *(al-ghāya)*. De même elle a en commun avec les sciences pratiques le but, la fin, à savoir l'action même, que celle-ci soit mentale ou en dehors de l'esprit. Elle est différente d'elles par le sujet car le sujet de ces sciences, ce sont les actions et les opérations qui sont en notre pouvoir et notre choix en tant que telles, tandis que le sujet de la logique ce sont les intentions secondes, qui ne sont pas en notre pouvoir, ni du domaine de notre choix.

Celui qui voudrait faire entrer la logique dans les opérations *(al-'amaliyyāt)* doit changer la division de la science en spéculatif et pratique et définir les deux parties par rapport à la fin, non selon le sujet. Il dirait : le but de la sagesse spéculative est la science et l'opinion *(ra'y)* tandis que celui de la sagesse pratique, c'est la production d'une action *('amal)* ou la manière d'une action. Mais, ajoute Shirāzī, il est préférable de distinguer les sciences d'après leurs sujets parce que les sujets sont des parties pour elles, alors que les buts leur sont extérieurs.

6,7 Or, dans aucune d'elle *(wa laysa wa lā fī shay'in minhā)*

Il semble, dit Shirāzī, qu'il y ait une objection dans le fait qu'en Physique, on établit l'existence de Dieu en partant du mouvement. Pour éviter la régression à l'infini dans la série des moteurs, il faut s'arrêter à un moteur immobile.

La réponse, c'est qu'en Physique on n'établit pas l'existence de Dieu en lui-même mais comme cause du mouvement, infini dans son action, qui n'est ni corps ni corporel. L'objet propre de la physique est le corps en tant que soumis au mouvement. La physique ne prouve pas l'existence de Dieu en lui-même mais par rapport au mouvement. Les deux points de vue diffèrent bien que, par accident, les deux recherches se recoupent en ce sens que l'existence d'une chose en référence à une autre entraîne nécessairement son existence pour elle-même.

6,8 Cela d'ailleurs ne serait pas possible *(wa lā yajūzu an yakūna dhālika)*

i.e. il n'est pas possible que ce que l'on recherche dans les autres sciences soit la démonstration de l'existence de Dieu. En effet ce qui est cherché, c'est d'établir l'accident essentiel pour son sujet. L'accident essentiel, c'est ce qui suit la chose pour elle-même ou pour quelque chose qui l'égale. Et le sujet même de la question est ou bien le sujet de la science ou une de ses espèces ou un de ses accidents essentiels ou d'une espèce de cet accident.

Ce qui constitue le sujet d'une science selon sa quiddité ou son existence ne peut pas être cherché dans cette science. Et ce qui est principe de tous les existants ne peut pas être étudié dans une science particulière.

6,18 Car tu as vu d'après l'état... *(idh qad tabayyana laka min ḥāl...)*

Pour Shirāzī, l'établissement du Principe suprême ne peut pas faire partie des recherches *(maṭālib)* de la « Science universelle » *(al-'ilm al-kullī)* parce qu'il n'est pas quelque chose de général. Il faut donc que la science qui s'en occupe soit une partie de cette science suprême. C'est ainsi que la science de l'âme en tant qu'elle est principe de mouvement est une partie de la science naturelle, mais ce qui se rapporte à elle en tant qu'elle est séparée est du ressort de la science qui étudie les êtres séparés.

De même ici : l'étude du Principe de tous les existants en tant qu'il est principe est une partie de la « Science suprême » ; mais son étude en tant qu'il est lui-même *(huwa huwa)* est du ressort de la science dont le sujet est constitué par les « existants séparés ». C'est la science qui étudie les choses dépouillées de la matière.

En bref ce dont l'extension est celle de l'existant et de l'un, il n'est pas possible que la science des choses qui sont sous lui soit une partie de sa science parce qu'elles ne lui sont pas essentielles du point de vue de l'un des deux aspects de l'essentiel mentionnés dans le *Livre de la Démonstration*. Ni le général *(al-'āmm)* n'est pris dans la définition du particulier ; mais il faut que les sciences particulières ne soient pas des parties de lui ; il faut seulement que toutes les autres sciences soient sous la science qui étudie l'existant en tant qu'existant et l'un en tant qu'un. La différence existe entre le fait qu'une science est partie d'une autre science, et le fait quelle soit sous elle parce qu'il n'y a pas de sujet plus général qu'eux. Dès lors la science qui les étudie ne peut pas être au-dessous d'une autre science, ni une partie d'elle.

7,3 était étranger à la physique *(kāna ghārībān min al-ṭabī'iyyāt)*

Première justification d'Avicenne. Si on se met à prouver les « questions » *(al-maṭālib)* étrangères à une science dans cette science même on ne parviendra pas à mettre au point les divisions des sciences et leurs états, les sciences, se compénétreraient et se mélangeraient.

Entrent dans cette catégorie l'établissement des moteurs spirituels multiples dans la Science du ciel et du Monde, de la Physique ; et l'établissement de l'âme « dépouillée » *(al-mujarrada)* pour l'homme dans la science des composés élémentaires de l'homme.

7,16 des choses qui adviennent aux causes en tant qu'elles sont *(laysat min al-a'rāḍ al-khāṣṣa...)*

On entend, par exemple, l'universel et le particulier, la puissance et l'acte ; bien qu'il soit possible qu'ils soient des états des causes en tant que causes, ils ne sont pas cependant appropriés à elles. Ces accidents peuvent être attribués aux causes suprêmes en tant que causes mais aussi à d'autres qu'elles, les intelligibles par exemple et toutes les causes particulières. Or on a prouvé que les prédicats des « questions » doivent être pris des accidents appropriés essentiels du sujet.

Avicenne a spécifié « en tant que causes » parce que ces états sont des accidents essentiels aux choses existantes en tant qu'existantes, absolument ou non absolument ou ce qui leur ressemble. Si on étudie les états des causes non en tant qu'elles sont des causes mais en tant qu'elles sont existantes, alors l'étude porterait sur l'existence absolue. Alors celle-ci serait le sujet et non pas elles.

8,1 Or il est évident et manifeste *(thumma min al-bayyin al-wāḍiḥ anna...)*

C'est le second point prouvant que le sujet de cette science n'est pas constitué par « les causes suprêmes ». La preuve comporte deux aspects parce que par « *umūr* » on peut entendre : soit les causes suprêmes soit des notions comme l'universel et le particulier, la puissance et l'acte etc.

Selon le premier point de vue, il faut dire que le sujet de la science doit être admis dans la science qui étudie ses états particuliers, ses causes et ses existences, et le fait qu'elles sont causes sont des choses qu'il faut examiner car elles ne sont pas évidentes ni elles sont des accidents propres des sujets des autres sciences naturelles, mathématiques et autres. Il faut donc les examiner dans cette science. Comment seraient-ils sujet ici ?

Selon le deuxième point de vue, il faut dire qu'il est évident que des notions comme l'universel et le particulier, la puissance et l'acte, l'éternel et l'innové, l'un et le multiple etc., ainsi que d'autres notions englobant les causes en elles-mêmes et du point de vue de leur universalité et leur caractère absolu sont des « questions » *(maṭālib)* qu'il faut examiner dans une des sciences parce que beaucoup de thèses sont basées sur elles.

Or il n'y a aucune autre science que celle-ci qui les étudie d'un point de vue aussi général. Il ressort que l'étude qui est faite de ces causes dans cette science ne peut pas être, du point de vue de leur appropriation à ces quatre causes suprêmes, sinon il faudrait reprendre leur étude également d'un point de vue général. Une telle étude serait superflue et étrangère à cette science.

8,5 De même, la science des causes absolues *(wa ayḍan fainna l-'ilma wal-asbāb al-muṭlaqa)*

C'est le troisième point de vue. Examiner l'état des causes suprêmes en tant que causes absolument repose sur la connaissance qu'il existe en fait des existants dont l'existence dépend des causes efficientes, matérielles, formelles et finales pour qu'on puisse validement les examiner en tant qu'elles sont absolument causes.

Or établir ce lien de causalité entre deux choses ne peut pas s'obtenir par les sens car tout ce que peuvent atteindre ceux-ci, c'est la rencontre, la coïncidence de deux choses. Cela n'établit nécessairement pas un lien causal car la rencontre peut être simplement le fait du hasard, sans lien causal. Mais pour que l'âme juge qu'une chose est cause d'une autre, par exemple que le feu est cause de la combustion ou que le gingembre provoque la chaleur, il faut qu'elle se base sur une multiplicité de perceptions sensibles montrant la séquence d'une chose par rapport à une autre. C'est le travail de l'expérience.

Cela ne s'achève que par l'adjonction d'une autre prémisse intellectuelle, à savoir que les choses qui arrivent le plus souvent et les choses permanentes ne sont pas l'effet du hasard mais ont une cause essentielle.

La démonstration de la causalité perçue physiquement et par l'expérience repose sur une autre causalité antérieure à la première. Mais cette causalité « intellectuelle » n'est pas quelque chose d'évident. Elle appartient plutôt au domaine des « choses répandues couramment » *(amrun mashrūr)*. Mais toute connaissance de cet ordre n'est pas nécessairement vraie, elle ne se passe pas de démonstration.

Par conséquent le fait que certains existants sont des causes absolues i.e. cause efficiente, finale, matérielle ou formelle d'une façon absolue, ne se prouve que par démonstration rationnelle. Cette démonstration n'a lieu que dans cette science. Que cela soit près de l'évidence ne dispense pas de la démonstration car tout ce qui n'est pas de soi évident — qu'il soit près de l'évidence ou non — doit être démontré. Ici Shīrāzī invoque des versets coraniques : « Dis : produisez votre démonstration si vous êtes véridiques » « *qul : hātū burhānakum* » et : « Celui qui pose avec Dieu une autre divinité n'a pas de preuve »

« *wa man yad'u ma'Allāh ilāhan ākhar lā burhāna lahu* » (23, 117)

D'ailleurs on voit bien que beaucoup de questions géométriques proches de l'évidence sont cependant démontrées comme, par exemple, dans le Livre d'Euclide, la démonstration que la somme de deux côtés d'un triangle est plus grande que le troisième côté.

8,18 il est évident également sur l'étude... *(fabuyyina ayḍan annahu laysa al-baḥthu 'anhā)*

Il faut lire au passif : *buyyina*.

Réfutation de l'une des quatre suppositions concernant l'étude des quatre causes, à savoir que l'étude portera sur chacune des quatre causes en tant que telle cause en particulier, non en tant qu'elle est cause absolument.

Avicenne en avait déjà parlé en examinant la première supposition : de même que l'étude des états de chacune des causes suprêmes dans leur particularité, repose sur l'établissement de leur existence propre et que cet établissement n'a lieu que dans cette science, de même ici on retrouve la même défense de ne pas étudier le sujet de la science même dans la science qui étudie les états de ce sujet.

9,1 Ni non plus du point de vue qu'elles sont un certain ensemble... *(Wa lā ayḍan min jihati mā hiya jumlatun mā wa kull.)*

Réfutation de la troisième hypothèse.

9,2 Je ne dis pas englobant et universel *(lastu aqūlu jumalī wa kullī)*

parce que cela revient à l'hypothèse que l'on a réfuté précédemment. Dans certains manuscrits on trouve *mujmal* au lieu de *jumalī*. Chez les *uṣūliyyīn*, *al-mujmal* désigne « l'équivoque verbal » *(al-mushtarak al-lafẓī)*.

9,3 bien qu'il n'en soit pas ainsi pour les parties de l'universel *(wa in lam yakun kadhālika fī juz'iyyat al-kullī)*

i.e la connaissance du tout *(al-kull)* repose sur la connaissance de ses parties, tandis que la connaissance de l'universel *(al-kullī)* ne repose pas sur la connaissance de ses parties, mais quelque fois c'est le contraire si l'universel est essentiel pour ses parties ; et la connaissance de ce particulier est une connaissance de l'essence *(bil-kunh)*.

9,3 selon une considération que tu connais *(bi'tibār qad 'alamtahu)*

c'est-à-dire qu'il n'y ait pas pour l'universel une considération dont l'observation nécessite l'observation des particuliers d'abord, comme par exemple que l'universel soit un genre ou une espèce. Car que l'universel, l'animal par exemple, soit un genre au sens logique, cela repose sur la connaissance des particuliers aux quiddités diverses, non du fait qu'ils sont des essences qui ont un genre. En effet cette intention, on ne peut l'intelliger dans les particuliers qu'avec l'intellection de ses relatifs dans l'universel et c'est qu'il est genre.

Mais ce qui est supposé être intelligé avant l'intellection du tout, du point de vue de cette considération, ce ne sont que les essences des particuliers non leur description.

9,6 Si on les étudie en tant qu'elles sont existantes *(wa ammā in kāna l-naẓar fī l-asbāb min jihat mā hiya mawjūda)*

C'est la quatrième hypothèse concernant les causes suprêmes qui seraient le sujet de cette science. Shirāzī fait remarquer que bien qu'elle ait été mentionnée en premier lieu, Avicenne ne la considère qu'ici : c'est l'hypothèse valable bien qu'elle soit absurde. On a étudié les quatre causes en tant qu'existantes dans cette science car tout ce qui est étudié en tant qu'il existe absolument sans qu'il soit une espèce ayant une disposition propre physique ou mathématique, son étude ressortit à cette science.

Livre I, chapitre 2

10,6 *non pas en tant qu'existant (wa lam yakun min jihat mā huwa mawjūd)*

L'étude du corps selon ces trois points de vue, i.e. l'existence, la substantialité et sa composition de matière et de forme est du seul ressort de la métaphysique, parce que l'étude de l'existence de la chose, des constituants de son existence et de sa quiddité appartient à la science qui est au-dessus de celle qui étudie les accidents essentiels de cette chose. Autrement dit, le corps existe, il est substance, et il est composé de matière et de forme.

L'étude de l'existence du corps naturel appartient à la métaphysique dont le sujet est l'existence en tant que telle. Le corps naturel est une de ses premières divisions. Or étudier les premières divisions d'une chose, c'est étudier ses accidents essentiels.

De même pour l'étude de la substantialité du corps, car c'est une étude de ce qui constitue sa quiddité ; et l'étude de la matière et de la forme, car c'est une étude de ce qui constitue son existence.

10,9 Et pour les sciences qui sont au-dessous de la science physique *(wal-'ulūm allatī taḥt al-'ilm al-ṭabī'ī)*

Shirāzī donne un tableau d'ensemble des sciences appartenant à la Physique. Parmi les sciences physiques ou naturelles, dit-il, certaines sont principes d'autres sont des dérivations, des branches *(furū')*.

Les sciences-principes sont au nombre de huit :

1. La science qui définit les principes généraux de la Physique ; elle est appelée *sama' al-kiyān*

2. Celle qui définit les états des corps simples, la sagesse qui réside dans la création. C'est la science du Ciel et du monde *(al-samā' wal-'ālam)*

3. La science des états se rapportant à la génération et à la corruption, la manière dont l'aide divine fait parvenir l'irradiation des corps célestes aux corps terrestres, la naissance, le développement et la conservation des espèces malgré la corruption des individus au moyen des deux mouvements célestes l'un oriental rapide, l'autre occidental, lent. C'est le Livre de la Génération et de la Corruption *(al-kawn wal-fasād)*

4. La science qui étudie les états de l'atmosphère et les composés incomplets. C'est le livre de la Météorologie *(K. al-āthār al-'ulwiyya)*

5. La science qui étudie les composés solides : c'est le livre des minéraux *(K. al-ma'ādin)*

6. La science des plantes *(K. al-nabāt)*

7. La science des Animaux *(K. al-ḥayawān)*

8. La science de la connaissance de l'âme, de ses facultés motrices et perceptives. Elle comprend les deux livres : *Le Livre de l'Ame* et le *de Sensu et Sensato.*

Quant aux parties diverses de la « sagesse naturelle » *(al-ḥikma al-ṭabī'iyya)*, ce sont :

1. La médecine *(al-ṭibb)*. Elle étudie les états du corps humain, ses principes, ses mélanges, sa structure et ses dispositions par rapport à la santé et à la maladie, les causes, les symptômes etc.

2. L'astrologie *(aḥkām al-nujūm)* : d'après la position des astres par rapport au zodiaque, on juge des états du monde d'ici-bas. C'est une science problématique *('ilm takhmīnī)*.

3. La physiognomonie *(ilm al-firāsa)* : d'après les traits du visage, on estime les caractéristiques morales de la personne.

4. L'interprétation des songes *('ilm ta'wīl al-ru'ya)*.

5. Les talismans *('ilm al-ṭilismāt)* : on utilise les forces célestes pour obtenir ici bas des résultats extraordinaires.

6. La science de la théurgie *(al-niranjāt)* : on utilise les forces qui se trouvent dans les corps terrestres pour obtenir des effets extraordinaires.

7. L'alchimie *(al-kimyā')* : c'est la science qui permet d'ôter certaines qualités aux corps pour leur en donner d'autres de façon à les transformer en or ou en argent.

10,9 Il en est de même des [sciences] morales *(wa kadhālika al-khulqiyyāt)*

i.e. il en est de même pour les sciences politiques et morales : leur sujet n'est pas l'existence en tant que telle mais quelque chose qui est au-dessous d'elle. Son sujet est établi dans une science qui est au-dessus d'elle.

10,10 Quant à la science mathématique *(Wa ammā l-'ilm al-riyāḍī...)*

La science mathématique se divise en quatre sections selon la division de son sujet. Avicenne indique ces divisions en donnant les précisions suivantes :

1. Si le sujet est la mesure *(miqdār)*, dépouillée, dans l'esprit, de matière, il s'agit de la géométrie *('ilm al-handasa)*.

2. Si le sujet est pris, dans l'esprit, avec la matière, il s'agit de l'astronomie *('ilm al-hay'a)*.

3. Si le sujet est le nombre, dépouillé de matière, il s'agit de l'arithmétique *('ilm al-ḥisāb)*.

4. Enfin si le sujet est un nombre dans une matière, il s'agit de la musique *('ilm al-musiqi)*.

10,12 Cette recherche n'était pas non plus *(wa lam yakun ayḍam dhālika l-baḥth...)*

On a vu que l'étude de l'existence de la chose, et de son essence est du ressort de la Philosophie première. Établir que la chose est une mesure continue, que cinq, six sont des nombres ou de la quantité, que ces choses sont des substances ou des accidents, toutes ces questions, il appartient à la philosophie première de l'établir. La philosophie mathématique, elle, étudie les états qui adviennent à ces choses, une fois établies leur existence et leur quiddité.

10,15 Et pour les sciences qui sont sous les mathématiques *(wal-'ulūm allatī taḥt al-riyāḍiyyāt)*

Les sciences placées sous la mathématique sont nombreuses. Voici la liste donnée par Shīrāzī :

A. Sous l'arithmétique il y a :
1. Le calcul indien *('ilm al-jam' wal-tafrīq)*.
2. L'algèbre *(al-jabr)*.

B. Sous la géométrie :
1. La topographie *('ilm al-masāḥa)*.
2. La science *('ilm al-ḥiyal al-muḥarrika)*.
3. La traction des poids *('ilm jarr al-athqāl)*
4. Science des poids et des mesures *('ilm al-awzān wal-mawāzīn)*.
5. L'optique *('ilm al-manāẓir wal-mirāyāt)*.
6. L'hydraulique *('ilm naql al-miyāh)*.

C. Sous l'astronomie :
La science des calendriers *('ilm al-taqāwīm)*.

D. Sous la musique :
Science des instruments produisant des airs réjouissants comme l'orgue par exemple.

11,3 De plus l'étude du mode de la substancce en tant qu'elle existe *(thumma l-baḥth 'an al-jawhar bimā huwa mawjūd)*

Shīrāzī fait remarquer qu'il s'agit d'une quasi autre voie pour établir le sujet de la métaphysique. Jusqu'ici Avicenne a montré qu'établir l'existence et la quiddité des sciences naturelles, mathématiques et logiques n'appartenait pas à ces sciences. Ici il établit plus directement le sujet dont s'occupe la philosophie première : son sujet sera le plus général des sujets, à savoir l'existence absolue en tant que telle.

11,5 ou qui se trouvent dans une matière autre que la matière *(aw hiya fī māddatin ghayr māddat al-ajsām)*

« La forme, au sens de quelque chose *(amr)* en acte, apte à être intelligé, est de deux sortes. L'une a besoin pour son existence in re d'une matière corporelle ; l'autre n'en a pas besoin. Cette dernière comporte également deux variétés : a) une forme qui a besoin pour son existence effective (variante : intellectuelle) d'une matière intellectuelle, comme les sciences formelles et judicatives *(al-taṣawwuriyya wal taṣdīqiyya)* pour l'homme : ce sont des formes essentielles sur l'essence de l'âme ; l'âme est leur sujet ; c'est une matière non-corporelle. b) et une [forme] qui n'a besoin d'aucune matière ni intellectuelle ni autre, comme les essences des intelligences séparées absolument. C'est la forme pure absolument. »

11,10 en tant qu'elle est substance *(bimā huwa jawhar faqaṭ)*

L'adjonction de « seulement » peut soit signifier le côté absolu mais aussi il peut s'agir d'une limitation. L'étude de la substance dans les deux cas ressortit à la métaphysique : dans le premier cas à la partie de cette métaphysique appelée « *al-'ilm al-kullī* » dans le second cas dans la partie appelée « *'ilm al-mufāraqāt* ».

11,16 Tu connais la différence qu'il y a entre les deux *(wa qad 'arafta l-farq baynahumā)*

Les deux sens du mot *jism* ont été précisés dans la Logique du *Shifa'* à laquelle Shīrāzī renvoie (cf. édition du Caire, p. 113, lignes 9 et sq. : 2e *fann*, 3e *maqāla*, 4e chapitre). Voici la traduction de ce texte : « Le corps n'est corps que parce qu'il lui appartient et qu'il est dans sa nature qu'on puisse supposer en lui trois dimensions *(ab'ād)* absolument, qui se coupent, en un terme commun, à angles droits. C'est là la forme de corporéité *(ṣūrat al-jismiyya)*.

La chose dans laquelle tu peux supposer une dimension, puis une autre la coupant à angle droit puis une troisième coupant les deux premières selon la première rencontre à angles droits, c'est le corps.

Ensuite si les deux corps se différencient en ce sens que l'un d'eux reçoit une des distances, ou deux ou les trois, plus grandes ou plus petites que les distances qui sont dans le premier corps, il n'est pas différent de lui en ce qu'il reçoit les trois dimensions absolument nécessairement *('ala l-iṭlāq al-batta)* ; ils se différencie par ce qu'il a, en fait, reçu comme dimension, selon ce qui a été mentionné. En tant qu'il peut recevoir trois dimensions, il est corps absolument ; et en tant qu'il reçoit trois dimensions elles-mêmes *(bi-'aynihā)* ou trois dimensions existant en lui en acte, si cela est possible... »

11,18 elle est également principe de l'existence des corps naturels *(fa'innahu mabda' al-ajsām al-ṭabī'iyya)*

Comment la mesure est le principe du corps naturel. Il y a quatre aspects du caractère de principe par rapport à quatre choses :

1) elle est une forme constitutive pour l'existence de la matière première, comme la cause efficiente pour une chose qui s'associe au producteur de la matière

2) elle est cause formelle pour le corps en tant que tel et constitutive de sa quiddité.

3) Par rapport aux corps naturels, la mesure est cause matérielle ou une partie de la cause matérielle. 4) Et par rapport à leurs formes spécifiques, elle est matière ou partie de la matière.

Pour toutes ces considérations, il est impossible que la mesure soit dépendante, constitutivement de la matière sensible car elle joue par rapport à elle, selon différents aspects, le rôle de principe.

12,3 car la figure est un accident concomitant de la matière *(fa'inna l-shakl 'āriḍun lāzimun lil-mādda)*.

La figure, au sens absolu, et la mesure corporelle au sens absolu, — au second sens, — sont des concomitants nécessaires de la matière ; leur caractère accidentel n'apparaît que par le fait de la succession des individus, révélant la forme ou les dimensions qui restent identiques, par exemple une masse de cire qu'on malaxe et à laquelle on donne différentes formes : cube, boule, cône.

Le caractère accidentel des choses, c'est la possibilité de la substitution de ses unités, l'identité du sujet d'inhésion *(al-maḥall)* : les figures qui se remplacent sur un même corps substantiel montrent l'accidentalité de la figure.

Si le caractère accidentel de la figure est établi, celui de la mesure l'est également car le rapport de la figure à la mesure est celui de la différence au genre. Elles sont unies par la production *(ja'lan)* et par l'existence. La substitution de l'une amène la substitution de l'autre.

Qu'on n'objecte pas que le corps sphérique, s'il devient cubique, la mesure de sa surface est égale à celle qu'il avait avant ; car nous répondrons : il n'y a pas d'égalité entre les figures diverses en acte, mais elles sont en puissance égales. Or ce qui est en puissance n'existe pas encore. Il n'y a égalité entre des corps que s'ils ont la même figure.

12,9 ce n'est pas non plus la recherche d'une intention... *(falaysa huwa baḥthan ayḍan 'an ma'na muta'alliq bil-mādda)*

i.e. de même que l'étude de la manière dont la mesure au premier sens existe, c'est l'étude des états de ce qui n'est pas dépendant de la nature, — de même l'étude de la manière dont existe la mesure au deuxième sens est l'étude de tels états parce que l'étude des aspects des existences des choses et de leurs quiddités appartient à cette science.

12,10 Quant au sujet de la logique *(fa ammā mawḍū' al-manṭiq...)*

Le sujet de la logique ce sont les « intentions secondes » *(al-ma'qūlāt al-thāniya)*. Elles n'existent que dans l'intelligence. Ce n'est pas à la logique d'établir leur existence et leur nature ; cela est l'office de la métaphysique, non d'une autre science dont le sujet est, d'une manière ou d'une autre, rattaché à la matière.

12,15 De même, il peut se trouver aussi des choses *(wa kādhālika qad yūjadu ayḍān)*

C'est là une nouvelle voie pour établir le sujet de la métaphysique.

Dans les voies précédentes, il s'agissait de découvrir certaines choses par induction, soit que leur existence fut celle des substances ou des accidents soit que l'accident fut extrinsèque ou dans l'esprit *(dhihniyyan)*. Tandis qu'ici, l'objet cherché appartient à un groupe de choses accidentelles dont l'existence est identique à l'existence de leur sujet mais l'âme les définit et les réalise en les séparant des existants. La différence entre ces accidents et les autres accidents, c'est que les existences des autres accidents, en elles-mêmes, sont leurs existences pour leurs sujets *(li-mawḍū'ātihā)*, tandis que pour ces choses, leurs existences en elles-mêmes sont les existences de leurs sujets. La différence entre elles et l'existence, c'est que l'existence même est l'existence du sujet, et chacune de ces choses, son existence est l'existence du sujet, non que lui-même soit l'existence du sujet, parcequ'elles ont des quiddités autres que l'existence à l'encontre de l'existence qui n'a pas de quiddité.

12,15 et qui sont communes aux sciences *(wa hiya mushtaraka fī l-'ulūm)*

Il s'agit de certaines notions qu'utilise chaque science d'un certain point de vue plus général que ne serait le fait de les considérer comme principes communs à une science, ou comme ses buts. Ce sont des notions dont les sciences ont besoin et dont aucune ne peut les considérer comme appartenant à son sujet. Aussi c'est à la science la plus générale et la plus haute de s'en occuper.

13,4 ce ne sont pas non plus de ces choses... *(wa laysat min al-umūr allatī yakūnu wujūduha...)*

Il s'agit de prévenir une illusion qui consisterait à croire que ces choses ne sont que des attributs de certaines essences et qu'elles ne méritent donc pas une étude spéciale ; il suffirait de les étudier avec les essences elles-mêmes.

L'origine d'une telle illusion c'est que ces choses sont des notions abstraites *(min al-umūr al-intizā'iyya)* qui n'ont pas d'existence au dehors distincte de l'existence des sujets et des essences. D'où la tentation de les identifier avec ces sujets.

La différence avec les autres accidents, c'est que pour ces derniers, leur existence n'est pas l'existence de leurs sujets ni in re ni in intellectu, tandis que pour ces choses, leur existence est identique à celle de leurs sujets in re, mais distinct in intellectu, parce qu'elles sont des accidents de la quiddité non de l'existence.

C'est pour cette raison subtile qu'Avicenne a voulu spécifier qu'elles appartiennent aux attributs non aux essences. Par là, il suffit pour établir leur caractère accidentel qu'elles aient une certaine existence autre que celle des essences parce que ce qui n'est pas accident, c'est ce qui n'a pas d'existence d'aucune manière sauf l'existence des essences.

13,5 ce ne sont pas non plus des attributs qui appartiennent... *(wa lā ayḍan hiya min al-ṣifāt allatī takūn likull shay')*

i.e. elles ne sont pas de ces « choses générales » qui embrassent toutes choses comme « la chose », le « possible » etc. de sorte qu'elles n'auraient pas besoin d'une étude pour établir leur existence, leur définition.

13,6 elles ne peuvent être des accidents propres *(wa lā yumkin an yakūn min 'awāriḍ shay'in...)*

Il n'est pas non plus possible qu'elles soient les accidents appropriés à quelque chose sinon elles seraient des accidents pour de nombreuses choses particulières mais non du point de vue de l'appropriation à certains existants mais seulement du point de vue qu'elles sont existantes absolument. Alors elles appartiendraient aux accidents propres à l'existence absolue et aux accidents généraux qui sont à eux. Or ce qui est cherché dans les sciences, c'est seulement les accidents propres à la chose. Alors son sujet dans l'étude ce sera l'existant absolu, non les [choses] particulières.

13,9 et parce qu'il n'exige pas qu'on connaisse sa quiddité *(wa liannahu tughnī 'an ta'allum māhiyyatihi wa 'an ithbātihi)*

C'est là un nouveau point de vue montrant que le sujet de la métaphysique, c'est l'existant parce que son sujet doit être quelque chose de général embrassant tous les existants, ayant une quiddité réalisée *(muḥaqqaq al-dhāt)* et dont la quiddité n'a pas besoin d'être apprise. Ces trois caractéristiques ne se trouvent que dans l'existant en tant qu'existant. Tous les autres significats ou bien ne constituent pas un principe *(aṣl)* premier embrassant tous les existants ou bien est un des existants. Et dès lors ces états cherchés ne seront pas des accidents qui lui sont propres.

13,13 ses recherches sont les choses qui l'accompagnent... *(wa maṭālibuhu al-umūr allatī talḥaquhu bimā huwa mawjūd)*

Tout ce qui suit la chose pour elle-même sans que cette séquence dépende d'une cause ni qu'elle soit une de ses espèces, cela appartient aux accidents essentiels de la chose et à ses états premiers.

Cela n'est pas contredit par le fait que ce qui suit est quelque chose de plus propre que la chose, — comme un des modernes l'a prétendu en accusant le Maître de contradiction quand il a affirmé que : ce qui suit une chose pour quelque chose de plus particulier est un accident extrinsèque *(gharīb)* et non un accident essentiel, bien qu'il ait donné comme exemple de l'accident essentiel pour la ligne, le droit et le courbe.

L'origine d'une telle illusion c'est de ne pas voir la différence entre « advenant plus propre » et « l'advenant pour quelque chose de plus propre » ou bien il a cru que tout ce qui advient à la chose pour elle-même doit accompagner nécessairement son essence.

Mais il n'en est pas ainsi parce que les différences qui divisent un même genre comme les différences de l'animal, le raisonnable etc. chacune d'elles advient à ce genre pour lui-même, bien qu'elles soient plus particulières que lui.

13,14 Certaines de ces choses sont pour lui comme des espèces *(wa ba'ḍ hādhihi l-umūr lahu kal-anwā')*

On sait que les différences du genre et de ses espèces selon la première division viennent de ses accidents essentiels. De même le rapport des genres suprêmes, je veux dire les dix catégories, à la nature de l'existant en tant qu'existant est comme le rapport des premières espèces essentielles au genre. Elles proviennent des premiers de ses accidents essentiels. Si (Avicenne) dit : « elles sont pour lui comme des espèces » et non pas « elles sont ses espèces », c'est parce que l'existence absolue n'est pas une nature générique ni quelque chose d'universel *(kulliyyan)* et son englobement des existants n'est pas l'englobement de l'universel à ses indivius génériques et spécifiques parce que ces notions comme l'universalité, la généríté, la spécificité, l'essentialité, l'accidentalité sont des choses qui adviennent aux quiddités dans l'esprit, tandis que l'existence n'est pas par sa quiddité à quelque chose *(laysa bi-mahiyyatihi lishay'in)*, il n'a pas de quiddité *(dhā mahiyya)*, elle n'a pas dans l'esprit une forme *(muṭābaqa)* pour que puisse lui advenir l'universalité, la générité et autres intentions secondes. Mais elle a une claire identité *(ṣarīḥ al-anniyya)* extérieure ; elle ressemble à l'essentiel et au genre parce qu'elle n'est pas extérieure à la vérité *(ḥaqīqa)* de ses individus, aux diverses « vérités ».

Et étant donné que sa division en catégories est une division première, elle

sera par rapport à ses accidents essentiels non comme la division de la substance en homme et non-homme : la substance ne se divise en ces deux qu'après sa division en animal et non-animal.

De même l'animal et le non-animal ne se divisent qu'après avoir été divisés en croissant et non-croissant. Ces choses sont des accidents extrinsèques à la substance en tant que telle, tandis que l'accident essentiel qui divise la substance, c'est comme : « apte à recevoir les dimensions » et son corrélatif *(muqābiluhu)*.

13,16 Certaines de celles-ci sont comme des accidents propres *(wa ba'du hādhihi lahu kal-'awāriḍ)*

Que les choses soient comme des accidents pour l'existant en tant que tel et que d'autres soient comme des catégories et ce qui est au-dessous d'elles comme des espèces, bien que l'existant s'attribue au tout, c'est quelque chose qui ne laisse pas d'être délicat et difficile.

Que les choses soient comme des accidents mais pas des accidents, c'est parce que, comme on l'a indiqué précédemment, elles ne sont pas des accidents extérieurs aux choses, comme la noirceur, le mouvement etc., ni des accidents de l'esprit comme l'universalité, la particularité etc. mais elles n'adviennent aux quiddités qualifiées par elles que par une certaine analyse et considération.

Quant au fait qu'elles sont comme des accidents pour l'existant non comme des espèces pour lui, c'est parce qu'elles ne sont pas des choses existant d'une façon autonome comme les substances et les accidents stables *(al-'awariḍ al-qārra)*. Et c'est pourquoi elles ne sont pas colloquées *per se* sous une quelconque des catégories ou des *('awālī al-ummahāt)* mais per accidens.

14,1 Quelqu'un pourrait objecter *(waliqā'il an yaqūl)*

Cette objection provient d'une confusion entre la nature en tant qu'elle est telle et l'individu ou la confusion entre la nature en tant qu'elle est telle et la nature absolument.

Il n'est pas nécessaire du fait que certains individus de la nature ont un principe que la nature en tant que telle ait un principe. Ni non plus que du fait que la nature, « absolute », est cause et causée, que quelqu'un en lui-même soit antérieur à soi. En effet une des conditions de la contradiction c'est l'unité du sujet, et non d'une manière générale.

14,3 A cela il faut répondre *(wal-jawāb 'an hādha anna l-naẓar fī l-mabādi')*

L'étude des principes de l'existant absolu est une étude de ses conséquents et de ses accidents essentiels, propres à lui.

Qu'ils soient des accidents pour lui parce qu'il peut se réaliser et être stable absolument sans avoir besoin de principe, comme dans le nécessairement existant, cela ne contredit pas sa réalisation et sa stabilité absolument selon l'aspect d'un besoin de principe.

Et le fait que l'existant absolu est principe et a un principe n'implique pas nécessairement qu'une même chose identiquement une soit principe d'elle-même, ni que l'existant absolu en tant que tel a besoin d'un principe, bien que l'existant absolu a un principe *(dhā madhhab)*. La différence entre les deux apparaîtra d'une façon plus claire dans les divisions concernant la quiddité.

Qu'ils soient des accidents propres à lui, non de ses accidents généraux, c'est parce qu'il n'existe rien qui soit plus général que l'existant absolu qui soit à même de le suivre — qu'il soit principe efficient, final, final, matériel ou formel, — d'une séquence première et qui suivrait, par son intermédiaire, l'existant absolu ; de sorte qu'étant principe, il appartiendrait à ses accidents généraux.

Enfin qu'ils soient pour lui des accidents essentiels ou qu'ils le suivent non par l'intermédiaire de quelque chose de plus particulier, le fait que l'existant est agent ou fin ou une autre cause absolument n'exige pas qu'il devienne une espèce propre, naturelle, mathématique ou autre. Or tout ce qui suit la chose non par l'intermédiaire de quelque chose de plus général

ou de plus particulier, c'est pour elle un accident essentiel. Et son étude se fait dans la science qui étudie ses modes.

Donc, l'étude des principes est une étude des accidents essentiels de l'existant absolu, qui sont dans la science qui examine ses modes. C'est la métaphysique.

14,8 De plus, le principe n'est pas principe de l'existant... *(thumma al mabda' laysa mabda' lil-wujūd kullih)*

C'est une autre réponse à la question posée. Elle est basée sur une particularisation. Shirāzī trouve qu'on aurait pu se dispenser de la faire étant donné qu'on a signalé la différence qui existe entre dire : l'existant absolu a des principes et dire : l'existant en tant qu'il est existant absolu a des principes.

Le principe lui paraît un peu trop recherché. Car l'étude des principes des êtres qui a lieu dans la science universelle ne s'y trouve que du point de vue de l'absolu non avec la condition qu'ils soient principes de certains êtres. Encore que l'étude de la restriction est également une recherche de l'absolu non du point de vue absolu, en ce sens que l'absolu y soit condidéré ; car que l'existence absolue soit sujet de la science n'est pas contredit par le fait que ses principes sont ses accidents parce que les principes, en vérité, sont des principes pour les individus ; or tous les individus sont des accidents de la nature.

Et comme les individus de l'existence sont en totalité ou en partie de ses accidents, de même les principes de tous ces existants ou certains d'entre eux sont des accidents parce qu'ils sont également de ses individus. Ce qui n'a pas de principe, c'est la nature de l'existence en tant que telle. De sorte que si l'on supposait que le tout est un existant, principe, et qu'on ne tienne pas compte de la démonstration prouvant la fausseté de la régression à l'infini, alors l'étude des principes de l'existence serait une étude de ses accidents. Les principes du sujet qu'on n'étudie pas dans les sciences, ce sont les principes de sa quiddité en tant que telle, non les principes de ses individus. Or ici, on n'a pas étudié les principes de la quiddité de l'existence absolue car celle-ci n'a pas de principe, elle n'a pas de quiddité, elle est simple.

14,8 S'il était principe de l'existant dans sa totalité... *(wa law kāna mabda' lil-mawjūd kullih lakāna mabda' linafsih)*

Cela, dit Shirāzī, si le principe était numériquement un. Or le principe que l'on cherche dans la « Science universelle » n'est pas de ce point de vue.

Si notre affirmation « Pour tout ce qui existe, il y a un principe était vraie, il en résulterait seulement la régression à l'infini mais non que la chose serait principe d'elle-même.

C'est l'erreur commise, continue Shirāzī, par l'un de nos modernes : se trouvant en face de la démonstration de l'existence du nécessairement existant sans recourir à la réfutation de la régression à l'infini, il dit : à supposer que les existants soient limités aux possibles, on serait acculé au cercle vicieux, car si un existant donné se vérifie en dépendence d'une existentialisation donnée, l'existence du possible ne se réaliserait que par l'existentialisation ; et la réalisation d'une existentialisation donnée dépendrait également de la réalisation d'un existant donné, car tant que la chose n'existe pas elle ne peut pas faire exister.

Il dit aussi d'un autre point de vue : il n'y a pas pour l'existant absolu en tant qu'il est existant, de principe. Sinon la chose serait antérieure à elle-même. De cette façon on prouve l'existence de nécessaire par essence.

Certain de ses contemporains objecta au sujet de ce premier point de vue que, dans l'hypothèse envisagée, ce qui est entraîné c'est la régression non le cercle vicieux.

Je réponds, dit Shirāzī, que le cercle qu'entraîne la supposition mentionnée, est un cercle qui n'est pas impossible car le cercle impossible, c'est la dépendance de la chose elle-même d'une autre chose qui, elle-même, dépend de la première. Cela entraîne que la chose soit antérieure à elle-même. Mais

dans le cas d'une chose en général, ce cercle en elle et cette priorité sur elle-même n'est pas impossible car l'unité considérée du côté du sujet, c'est l'unité individuelle sans autre, sinon il n'y a pas d'impossibilité de la vérité de deux opposés sur un sujet dont l'unité est une unité d'intention non numérique. On voit bien, par exemple, que l'on dit : l'animal dépend du semen et le semen dépend de l'animal ; ou la poule vient de l'œuf et l'œuf de la poule ; il n'y a cercle là que verbalement.

De même dire : l'animal dépend de l'animal parce qu'il dépend du semen qui dépend de l'animal ne signifie pas que tel animal dépend de lui-même parce que le point de vue *(al-ḥaythiyya)* diffère. Aucun des deux points de vue n'est vrai. Quand il dit : « L'existant absolu, en tant qu'il existe, n'a pas de principe », s'il entend par là qu'il n'y a pas de principe de ce point de vue, cela est vrai mais c'est autre chose qui est impliqué par l'affirmation que tout existant a un principe ni qu'on suppose que Dieu est soustrait à cette affirmation.

Mais s'il a entendu dire que ce qui est qualifié par cette modalité n'a pas de principe, alors cela n'est pas vrai car l'existence absolue est divisée en ce qui a une cause et ce qui n'est pas causée. Or le divisé se vérifie de chacune de ses divisions. Donc l'existant absolu se vérifie de l'existant causé, bien qu'il ne se vérifie pas de lui et ne se divise pas en lui du point de vue de la condition de l'absolu ou de la généralité.

14,9 le principe n'est principe que de l'existant causé *(wa innamā al-mabda' lil-mawjūd al-ma'lūl...)*

Il n'est pas nécessaire, dit Shīrāzī, de poser cette restriction et cette appropriation ici car le principe pour un existant déterminé est principe pour l'existant absolu bien qu'il ne soit pas son principe en tant qu'il est existant absolu.

De même, ajoute Shīrāzī, quand Avicenne dit : « Aussi cette science n'étudie-t-elle pas les principes de l'existant absolument » (14,10) cela est discutable parce qu'elle étudie les principes de l'existant absolument bien qu'elle n'étudie pas ses principes en tant qu'il est absolu. Car s'il était impossible que l'existant absolument ait un principe, il n'y aurait pas d'existant causé. Mais ce par rapport à quoi il est impossible qu'il y ait de principe, c'est certaines particularités de l'existence, non la nature de l'existence absolument.

14,11 comme toutes les autres sciences particulières *(kasā'ir al-'ulūm al-juz'iyya)*

« C'est, dit Shīrāzī, un exemple pour lui parce que l'examen peut tomber sur les principes de certains individus du sujet, non sur les principes de ce qui est commun à tous les individus. Et c'est aussi, continu Shīrāzī, un exemple pour nous parce que l'examen peut tomber sur les principes communs aux individus du sujet, en totalité ou en partie et le sujet également absolument mais non selon sa quiddité commune aux sujets des questions. On voit, par exemple, que l'on étudie dans le Livre des Animaux des principes communs à tout individu, par exemple que tout animal est engendré soit de son semblable ou de son non-semblable ; et que tout animal a un principe de mouvement volontaire et ce principe est une partie de l'animal absolument. Et s'il n'y avait ni partie ni un principe absolument pour l'animal en tant qu'il est animal, il faudrait nécessairement chercher les principes du sujet en tant qu'il est sujet dans la science qui étudie ses modes.

14,14 Il faut donc que cette science se divise nécessairement *(wa yalzimu hādha l-'ilm an yanqasima darūratan...)*

Science peut désigner : 1°) soit l'habitus chez le savant qui lui permet de résoudre sans difficulté toute question entrant dans son domaine ; 2°) soit l'ensemble des questions qui y sont contenues. Ici il s'agit de ce second sens.

Pour toute science dans ce second sens on peut distinguer les parties *(al-ajza')* : les questions traitées par cette science ; les *juz'iyyāt* : les sciences dont les sujets sont des individus du sujet de cette science ; enfin les *furū'* : les sciences dont les sujets sont des accidents de cette science.

14,17 non en tant que mobile seulement ou quantifié seulement *(lā bimā huwa mawjūdun mutaḥarrikun faqaṭ aw mutakammim faqaṭ)*

i.e. si on appropriait la cause première en tant que telle à tout mobile et toute quantité, l'étude qui en serait faite selon cette considération serait physique ou mathématique et sortirait du domaine de la métaphysique.

14,17 une autre qui étudie les accidents de l'existant *(wa minhā mabāḥith 'an al-'awāriḍ lil-mawjūd)*

Comme l'étude de l'unité et de la multiplicité, de l'acte et de la puissance, de l'antériorité et de la postérité, de la causalité etc.

14,18 une autre qui étudie les principes des sciences particulières *(wa minhā mā yabḥath 'an mabādi' al-'ulūm al-juz'iyya)*

Les principes des sciences sont : 1° ou appréhensifs comme l'appréhension du sujet et de ses parties ; 2° ou judicatifs comme le jugement que le sujet existe et qu'il est sujet ; et le jugement concernant les « questions » sur lesquelles reposent les démonstrations se rapportant à ces questions.

Et étant donné que cette science prend en charge de montrer les limites *(ḥudūd)* des choses universelles, leurs quiddités, l'établissement de leurs existences par des preuves démonstratives, et parmi elles les principes des sciences appréhensives et judicatives, l'étude tombe nécessairement sur ces principes. Aussi ces derniers sont-ils du nombre de questions cherchées dans cette science.

14,18 les principes de toute science plus particulière *(wa lianna mabādi' kull 'ilm akhaṣṣ)*

C'est un autre point de vue. Celui qui a été mentionné auparavant est plus général, de sorte que si l'on suppose une science qui ne soit pas plus particulière que celle-ci, l'étude de ses principes serait du nombre des questions de cette science.

15,3 cette science étudie les modes de l'existant *(fahādha l-'ilm yabḥathu 'an aḥwāl al-mawjūd)*

Avicenne veut montrer, dit Shīrāzī, comment se fait l'étude des sciences particulières, selon quel point de vue. Les sujets des sciences particulières sont des objets particuliers *(umūr makhṣūṣa)* tandis que la métaphysique étudie les modes de l'existant absolu, qui est le plus général des choses. Comment dès lors les principes des sciences particulières sont-elles des questions pour le métaphysicien ? Avicenne montre les différents problèmes que soulève les rapports entre les deux.

Les modes du sujet de la métaphysique peuvent être des choses qui sont pour elle comme des parties *(aqsām)*. Les parties peuvent être des accidents essentiels pour ce qui est divisé, et cela si la division qui y conduit est une division première, comme la division du genre en espèces, et la division de l'existence en existants : on sait qu'elle est comme la division du genre en ses espèces, et en ce sens qu'elle n'est pas extérieure aux quiddités des existants, — bien qu'en réalité elle n'est pas un genre, parce qu'elle n'est pas une quiddité universelle, on l'a déjà vu.

De même les divisions des divisions sont des accidents essentiels si la la division qui y conduit est une division première ; et ainsi jusqu'à ce que la division ait lieu par l'adjonction d'un accident étranger. Ce que l'on entend par division première, c'est que le divisé n'a pas besoin, dans sa division, de quelque chose d'extérieur à son essence. Par exemple la division de l'animal en homme et cheval et en autres espèces est une division première, et les divisions sont des accidents essentiels pour lui.

Mais sa division en blanc et non-blanc, en risible et non-risible, en écrivant et non-écrivant etc. n'est pas première, et les divisions ne sont pas des accidents essentiels, bien que la partie résultante dans certains cas est plus générale, dans d'autres cas égale, dans d'autres plus particulière que ce qui est sorti dans la première division et que la division dans les trois dernières sections était achevée *(mustawfāh)*.

En bref, la « particularité » *(akhaṣṣiyya)* de l'accident ne va pas contre le fait qu'il est parmi les modes essentiels du sujet considéré *(lil-ma'rūḍ al-mawḍū')*.

Nous dirons donc que cette science étudie les états essentiels de l'existant absolu ; et parmi ses modes, il y a ses divisions essentielles, comme les catégories, et les divisions de ses divisions essentielles également comme les espèces des catégories et les espèces de ses espèces jusqu'à ce que la division arrive à une particularisation qui produise le sujet d'une science, soit que cette particularisation soit l'ultime, et les divisions ne comportent plus de divisions ultérieures ou non.

Un exemple du premier cas, c'est le corps susceptible de recevoir le mouvement et le repos ; c'est une des premières divisions essentielles de l'existant en tant qu'existant ; avec lui se produit le sujet de la physique.

Il ne peut y avoir de division pour l'existant donnant lieu à une division plus particulière que lui que par adjonction d'un accident étranger, changement ou quantité ; alors le particulier sera quelque chose de physique ou de mathématique, qui ne peut pas être du nombre des modes de l'existant en tant qu'existant. Son étude n'entre pas dans la métaphysique.

Un exemple du second cas, c'est la quantité absolue. C'est une division advenant à l'existant du point de vue de sa division en quantité et non-quantité ; c'est le sujet de la science mathématique. Mais il peut y avoir après une autre division de l'existant : les divisions premières provenant d'elle seront plus particulières que la quantité absolue, sans qu'on ait besoin de l'adjonction d'un accident étranger comme la division de l'existant absolu en quantité continue et quantité discrète ou même en mesure *(miqdār)* et non-mesure, ou même en corps mathématique et non-mathématique.

Le corps mathématique, bien qu'il soit plus particulier que la quantité absolue de plusieurs niveaux est, nonobstant, comme la quantité absolue du nombre des divisions premières de l'existant, et un de ses existants essentiels. Le fait qu'il devienne corps ne dépend pas du fait qu'il devienne mesure *(miqdār)*. De même qu'il devienne mesure ne dépend pas du fait qu'il devienne continu. Et qu'il devienne continue ne dépend pas du fait qu'il est quantité absolue. Mais le tout, quand il se réalise, est produit d'une seule production, existe d'une existence.

Par conséquent, il n'est pas nécessaire, s'il se produit une division qui est sujet d'une science particulière que ce qui parmi les divisions essentielles premières du sujet de cette science est plus particulier qu'elle ne soit pas étudié dans cette science : cela peut avoir lieu ou non. Dans les deux cas, s'il se produit dans cette science une partie spéciale dont les modes essentiels sont susceptibles d'être étudiés par un savant d'une science particulière, le savant de cette science (supérieure) la lui remet, et ce dernier la reçoit, l'acceptant sans discussion ni examen car il n'appartient pas au savant particulier d'examiner l'existence de son sujet, sa définition, sa quiddité, sinon il posséderait une science au-dessus de celle qu'il possède. Le géomètre par exemple, s'il étudie l'existence de la quantité continue et sa quiddité sera, de ce point de vue, métaphysicien, non géomètre.

15,5 Il en est de même dans d'autres points *(wa kadhālika fī ghayr dhālikā)*

Si par exemple les divisions du sujet amène à l'existence des mœurs humaines, c'est au savant ès sciences morales et politiques qui la prendrait. Ou s'il se formait des intentions secondes, ce serait au logicien de s'en occuper. (Shīrāzī).

15,6 ce qui avant cette appropriation est comme le principe *(wa mā qabl dhālika l-takhṣīṣ - kalmabda' - fanabḥath 'anhu)*

Shīrāzī fait remarquer dans la construction de la phrase que : *mā qabl dhālikas l-takṣīs* » est mubtada, que « *kal-mabda* » est un *'atf tafsīr*, i.e. une apposition explicative et que « *fanabḥath 'anhu* » est le khabar. Et il ajoute : cette science étudie l'existence d'une division de l'existence plus générale que celle d'une science particulière. Ce qui est le principe du sujet de la science particulière est étudié par la métaphysique.

15,7 Dès lors les questions de cette science *(fayakūn idhan masā'il hādha l-'ilm)*

Les questions traitées en métaphysique sont nombreuses. On peut les diviser en trois groupes :

1. Les causes de l'existence *(asbāb al-wujūd)* : la cause, l'effet, l'existence des substances séparées, la cause première, la matière première, les formes substantielles des corps, les causes finales, les corps célestes, les intelligences.

2. Les accidents de l'existence : unité, multiplicité, l'acte et la puissance, le parfait et l'imparfait, la puissance et l'impuissance, l'antérieur et le postérieur, l'éternel et l'innové.

3. Les divisions de l'existence qui sont les principes des sciences particulières : elles sont trop générales pour être sujets de ces sciences. Il n'est pas nécessaire que l'étude qui en est faite soit du point de vue qu'elles sont principes mais du point de vue de leur existence en elles-mêmes — mais il faut toutefois qu'elles soient principes des sciences particulières.

A l'objection faite qu'Avicenne n'a pas fait mention ici de l'étude de la quiddité, Shīrāzī répond que ce dernier n'a pas entendu donner un relevé exhaustif des questions traitées par la métaphysique mais signaler seulement les principales d'entre elles.

15,9 Elle est [appelée] philosophie première... *(wa hiya l-falsafa al-ūlā liannahu al-'ilm biawwal al-umūr)*.

La métaphysique est appelée la science première selon une double considération : 1) la première c'est que son objet, l'existence, est antérieur à toutes choses, son intention est la première à être saisie par l'intelligence. Il en est de même de l'Un. 2) la deuxième considération c'est que cette science est antérieure naturellement aux autres parce que les principes des autres sciences sont prouvés dans celle-ci.

15,11 C'est également la sagesse qui est la science la plus noble *(wa huwa ayḍan al-ḥikma allatī hiya afḍal 'ilm bi-afḍal ma'lūm)*

L'excellence *(faḍīla)* est un terme relatif qui comporte du plus ou du moins. Toutes les parties de la « sagesse » ont une excellence sur les autres sciences.

Il en est de même des choses connues *(al-ma'lūmāt)* parce que ce sont des choses universelles permanentes mais aucune science n'est supérieure à celle-ci.

L'excellence d'une science tient à la vigueur de son évidence, la fermeté de son enracinement et de sa permanence. Cela ne se trouve que dans les choses apodictiques dont le caractère démonstratif surpasse toutes les démonstrations : elles donnent le *propter quid (al-limā)* nécessaire.

Quant à son objet connu, c'est le plus excellent des choses connaissables. Cela tient à ce que les principes efficient de ces objets se rattachent au Principe premier incausé.

15,13 elle est définie la science divine *(wa lahu ḥadd al-'ilm al-ilāhī)*

La définition de la science divine, c'est la science des choses qui n'ont pas besoin de matière dans leur existence et leur définition. Cette définition englobe toutes les questions étudiées dans cette science. S'il arrive à certains des sujets étudiés dans cette science d'être associés à la matière, cela ne veut pas dire que cette matière leur est indispensable pour leur existence et leur définition. Exemple : la cause et l'effet, l'un et le multiple, l'antérieur et le postérieur.

Il est vrai que le terme de science divine s'applique plus particulièrement à la partie qui étudie les substances séparées pures et les choses divines *(al-rubūbiyyāt)*.

15,17 Mais les choses que l'on étudie en elle *(bal al-umūr al-mabḥūth 'anhā fīh 'ala aqsām arba'a)*

Une autre division de cette science est prise du rapport de l'objet étudié à la matière :

1° Une division concerne des objets qui sont séparés de la matière de toute manière.

2° Des choses qui sont mêlées à la matière mais comme la cause est mêlée à l'effet, le constituant au constitué, l'antérieur au postérieur.

3° Des choses générales, des intentions universelles auxquelles conviennent certains aspects de l'existence, certains métaphysiques, d'autres mathématiques, d'autres physiques : quand elles se mêlent à la matière, en ayant besoin d'elle. Cela n'a pas lieu du point de vue de leur nature commune, ni de leur existence absolue mais à cause de la particularité de certains de leurs individus, et la manière de leur existence naturelle.

Ces trois sections ont cela de commun qu'elles n'ont pas besoin de la matière, du point de vue de la quiddité et de l'existence. Elles ont aussi cela de commun que leur étude et l'étude de leurs accidents essentiels premiers n'ont lieu qu'en métaphysique.

4° Des objets dont l'existence est matérielle, de génération naturelle *(ṭabī'iyyat al-kawn)* comme le mouvement et le repos, la réunion *(ijtimā')* et la séparation ainsi qu'autres accidents matériels et naturels. Mais la métaphysique les étudie non de ce point de vue, mais du point de vue de ses modes élevées, par exemple le fait d'être « une » ou existante, ou possible etc. Car il n'y a rien qui n'ait son aspect métaphysique. L'homme par exemple, bien qu'il soit quelque chose de physique a cependant des aspects métaphysiques : il existe, il est un, il est substance etc. ; d'autres aspects mathématiques : il est grand, droit, etc., d'autres physiques : il est noir, chaud, il est en colère etc.

Chacun de ces aspects ressortit à la science correspondante.

En résumé toute chose, du fait qu'elle a un lien existentiel est passible d'être étudiée métaphysiquement. Shīrāzī cite à l'appui des passages coraniques : « A lui appartient ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. » (4, 171) ; « Il n'y a rien qui ne rende gloire à Dieu » (17, 44) et : « Ma miséricorde embrasse toutes choses. » (7, 156).

Pour des développements plus abondants, Shīrāzī renvoie à son grand ouvrage : *al-Asfār al-arba'a*.

Le métaphysicien peut introduire beaucoup de questions physiques, mathématiques ou logiques dans sa science selon la vigueur de ses principes et l'étendue de ses principes.

16,9 Il en est de même pour les sciences mathématiques *(wa kamā anna l-'ulūm al-riyāḍiyya)*

Le sujet de l'astronomie, c'est le ciel et les astres ; le sujet de la musique, ce sont les sons et les rythmes *(al-naghamāt)*. Ce sont des parties des sciences mathématiques : dans leur sujet entre la matière du point de vue de l'existence et de celui de la définition. Mais cela n'implique pas que leur étude soit une étude physique : elle est mathématique car ce qu'on étudie en elles, du point de vue mathématique, ce n'est pas la matière mais en tant qu'elles sont une mesure ou possèdent un nombre.

16,11 Il a donc apparu *(faqad ẓahara wa lāḥa anna)*

Le but de cette science est de connaître les quiddités des existants comme elles sont, d'une science certaine. Cela, dit Shīrāzī, correspond à la prière du Prophète : « Seigneur montre moi les choses telles qu'elles sont » car ce que désigne la vue, est certain.

16,13 Cette science a d'un certain point de vue quelque chose *(wa hādha l-'ilm yushārikuhu al-jadal wal-sūfisṭā'iyya)*

Le point commun, c'est que les sujets de la métaphysique, de la dialectique et de la sophistique peuvent être quelquefois les mêmes. Par ailleurs les trois

disciplines sont appelées « sciences » dans un autre sens, à savoir l'image, la forme *(ṣūra)* intellectuelle dessinée dans l'âme, — qu'elle soit conforme à la réalité ou non, qu'elle soit acceptée par l'adversaire ou non. Le dialecticien est celui qui se base sur des prémisses répandues *(mashhūra)* ou admises ; le sophiste est celui qui se base sur des prémisses fausses.

16,17 Quant à la différence avec la dialectique *(wa ammā mukhālafatuhu lil-jadal khāṣṣatan fa bilquwwa)*

Il y a entre la sagesse et la dialectique une différence d'un autre point de vue, qui est celui de la fin, du but : la sagesse a pour but de perfectionner l'âme selon la vérité tandis que le but de la dialectique, c'est de rendre général l'accord de la foule en vue de l'utilité et de l'ordre public.

16,18 Quant à la différence avec la sophistique *(wa ammā mukhālafatuhu al-sūfisṭa'iyya fa bil-irāda)*

Dans la logique (7e fann, ch. 1, consacré aux *Mughālaṭāt*, Avicenne distingue entre deux sortes de sophistes : le sophiste proprement dit et le « querelleur » *(al-mushāghib)*. Le premier fait semblant d'être un sage et prétend qu'il base son affirmation sur une démonstration ; ce qui n'est pas vrai. Le maximum qu'il puisse obtenir c'est que les gens pensent qu'il l'est. Quant au querelleur, c'est celui qui se montre comme un dialecticien et prétend n'utiliser que des arguments probables. En fait il n'en est rien.

Le vrai sage est celui qui lorsqu'il porte un jugement sur une thèse, se dit à lui-même et aux autres qu'il dit le vrai de sorte qu'il a doublement saisi le vrai et cela parce qu'il peut distinguer entre le vrai et le faux, et qu'il dit la vérité.

16,19 et le sophiste veut passer pour un sage *(yurīd an yuẓanna bihi annahu ḥakīm)*

Shīrāzī reproduit un passage d'une dizaine de lignes de la Logique signalé plus haut montrant comment certains préfèrent que les gens les croient sages alors qu'ils ne le sont pas plutôt que d'être réellement sages mais que les gens croient qu'ils ne le sont pas.

Certains quand ils désespèrent d'être considérés comme sages en viennent à attaquer la sagesse et prétendent qu'elle n'existe pas, que la philosophie n'a aucune utilité.

Livre I - Chapitre troisième

17,3 Utilité de cette science *(faṣl fī manfa'at hādha l-'ilm)*

La notion d'utilité est liée à la connaissance du bien. Le bien par soi c'est ce que désire tout homme, ce qu'il préfère et c'est bien l'être véritable. La différence des choses du point de vue du bien dépend de leur degré d'être. Le mal est l'opposé. Le mal véritable est une privation *'adam kamāl shay'*.

L'utile est ce qui conduit au bien, la cause qui y conduit. L'utilité et le mal sont relatifs aux personnes mais non le bien qui est bien en lui-même toujours, parce que le bien est être. Cf. Avicenne Metaph. IX, 6.

17,8 Cela étant établi, tu sais désormais... *(idh taqarrar hādha faqad 'alita anna l-'ulum kullahā tashtarik fī manfa'atin wāḥida)*

Toute science apporte une perfection à l'âme, la faisant passer de la puissance à l'acte. Il y a des sciences réprouvables *(madhmūma)* telles la magie,

les tours d'escamotage *(al-sha'badha)* : elles sont mauvaises non en tant que sciences mais à cause d'autres finalités.

En ce qui concerne l'utilité réciproque de deux sciences, deux acceptions peuvent être considérées : dans un premier sens, A qui sert à B n'est pas nécessairement inférieur à lui ; dans un second sens A sert à B et lui est inférieur.

Le premier cas comporte trois possibilités : A peut être supérieur à B, il peut lui être égal ou enfin il peut lui être inférieur. Cf. commentaire de Shīrāzī où on trouve un petit développement.

19,5 [Après] les mathématiques, parce que le but... *(wa ammā al-riyāḍiyya fa lianna al-gharaḍ al-aqṣa...)*

On trouve là un beau commentaire de Shīrāzī montrant que la fin de la connaissance, c'est de connaître Dieu, de s'approcher de Lui. Nous ne pouvons le faire que par l'étude du monde qui est sa manifestation. « Tout être créé est témoin de l'existence de Dieu parce qu'il est « exudation » de Lui. Ce qui est plus près de Lui porte un témoignage plus grand, mais le monde en toutes ses parties, — qui est sa propriété, son domaine, — est le témoignage le plus élevé, ce qui Le reflète les plus magnifiquement parce qu'il est à l'instar de son essence *('ala mithāl dhātihi)*. Le connaître, c'est le but suprême. »

19,15 Nous dirons donc : le principe, pour une science *(fanaqūl inna l-mabda' lil-'ilm)*

Il s'agit de mettre au point les rapports entre la métaphysique et les sciences particulières, physique et mathématique. Avicenne y répond, nous dit Shīrāzī, en résumant ce qu'il a déjà dit au livre de la Démonstration. Trois considérations sont faites :

1° Les « questions » de la métaphysique qui ont des principes pris de la physique sont autres que les « questions » qui sont principes en métaphysique. Et les « questions » de la physique qui sont principes en métaphysique sont autres que les questions qui sont des principes dans cette science.

Quand Avicenne dit (19,18) : « Il est possible qu'il y ait dans les sciences des questions qui n'emploient pas du tout de « positions » *(waḍ'an)* mais qui n'emploient que des prémisses qui ne comportent pas de démonstrations », c'est le second aspect de la question, à savoir que la question de l'une des deux sciences qui est employée comme « position » *(waḍ'an)* dans l'autre science, il n'est pas nécessaire que sa position soit accompagnée de sa démonstration mais il est possible qu'elle soit acceptée sans démonstration. Il n'y a donc pas de cercle vicieux bien que la question soit commune aux deux sciences.

La troisième considération, c'est qu'il se peut que pour une même question, il y ait deux démonstrations différentes. L'une, une démonstration *quia(inn)* qui établit seulement l'existence de la chose sans déterminer sa cause, l'autre établit le *propter quid (limayya)*, la cause de l'existence. C'est seulement dans le second cas que l'on peut parler véritablement de principe tandis que le premier cas ressemble au témoignage donné par le sens qui aboutit à l'existence de la chose sans indiquer sa quiddité.

Un exemple peut illustrer cette considération. Le géomètre et le physicien considèrent la sphéricité du corps céleste. Le géomètre dira : le corps céleste est sphérique parce tous ses diamètres sont égaux dans tous les sens, et ses parallélismes par rapport à un point donné sont semblables. Le principe de cette démonstration est le sens. Ce n'est pas un principe véritable.

Tandis que le physicien dira : le corps céleste a une nature simple qui est le principe de son mouvement et de son repos par rapport à sa configuration *('ala hay'atihi)* ; donc la configuration de son repos n'est pas différente parce qu'une même puissance dans une même matière produit une configuration semblable. Le physicien a donc étudié le problème du point de vue de la nature du corps céleste, qui est sa cause constituante tandis que le géomètre l'a considéré du point de vue de la quantité de ce corps qui est un effet

de la nature. Or la considération de l'effet ne donne connaissance que d'une cause donnée tandis que la considération de la cause donne la connaissance de l'effet dans son caractère propre.

Si donc on suppose un même objet de recherche établi dans une des sciences comme la physique, au moyen d'une démonstration *quia* et dans une autre science comme la métaphysique par une démonstration *propter quid*, et qu'on prenne le connu selon la première voie pour être explicité *(bayān nafsihi)* dans la seconde voie, il n'y aura pas de cercle vicieux ni d'antériorité réelle de la chose par rapport à elle-même.

20,5 Cette objection est ainsi résolue *(faqad irtafa'a idhan al-shakk)*

Après avoir mentionné les trois considérations d'une manière générale, Avicenne, nous dit Shīrāzī, commence à en examiner le détail pour dissiper les difficultés.

En disant : « le principe physique peut être évident en lui-même », il fait allusion à la deuxième considération. Il la mentionne ici en premier lieu parce qu'elle est facile à comprendre.

En disant « on peut le démontrer en philosophie première jusqu'à : « il a une autre prémisse (20,8), il fait allusion à la première considération. Il l'avait mentionnée en premier lieu parce qu'elle représente un cas fréquent.

Enfin en disant : « Et il est possible que la physique... » jusqu'à : « surtout au sujet des causes finales éloignées » (20,10), il fait allusion à la troisième considération.

Il se peut, ajoute Shīrāzī, qu'une même question puisse avoir deux démonstrations *propter quid (limā)* à partir de deux sciences différentes, l'une placée au-dessous de l'autre, comme la physique et la métaphysique. Et cela si l'objet étudié a deux principes, l'un proche comme la forme et la matière et l'autre éloigné comme l'agent et la fin. Ou bien s'il a une fin éloignée au-delà de sa fin prochaine.

Par exemple, la physique et la métaphysique étudient toutes les deux la ressemblance *(tashābuh)* du premier mouvement et sa stabilité. Mais la physique prend le moyen terme *(al-wasaṭ)* de la nature qui n'a pas de contraire et de la matière simple dans laquelle il n'y a pas de différenciation. Tandis que le métaphysicien prend le moyen terme de la Cause séparée, qui est le Bien pur, et l'Intellect enveloppant, et de la cause finale première, qui est l'existence pure.

Le physicien donne une démonstration *propter quid* tant que la matière et la nature existent tandis que le métaphysicien donne la démonstration *propter quid* d'une façon permanente absolue : il donne la cause de la pérennité de la matière et de la nature qui n'a pas de contraire et donc de ses implications.

En bref, si la démonstration est donnée à partir des causes associées *(al-muqārina)*, elle appartient à la science inférieure, si elle est faite à partir des causes séparées, elle appartient à la science supérieure. Les causes associées sont la matière et la forme et les causes séparées sont la cause agente et la cause finale. La science supérieure peut fournir des prémisses établies *(thābita)* dans la science inférieure en fait de principes évidents par eux-mêmes ou évidents du point de vue des sens ou de l'expérience. De sorte que l'explicitation *(al-bayān)* dans la science supérieure n'est pas un cercle vicieux comme on l'a montré précédemment.

20,12 Il appert donc que ce qui... *(faqad ittaḍaḥa innahu immā)*

Simple résumé de ce qui précède.

21,1 Il faut de plus que l'on sache qu'au sujet... *(wa yajib an yu'lam anna fī nafs al-amr ṭarīqan...)*

Après avoir mentionné le rang de cette science et affirmé qu'il faut qu'elle soit enseignée après les sciences physique et mathématique et qu'il ait montré qu'elle est antérieure du point de vue de l'essence et de la noblesse, aux autres sciences, et que cette postériorité dans l'enseignement est une chose qui

ne lui est pas essentielle mais adventice *(bi-ḥasab waḍ' lāḥiq)*. Avicenne veut montrer ici qu'il est possible que son rang établi positivement *(tarṭībihi al-waḍ'ī)* correspond à son rang naturel, de sorte que son enseignement soit antérieur aux deux autres sciences liées aux choses sensibles.

Et cela parce que, pour une même chose, il y a une [autre] voie pour atteindre le but de cette science et c'est la connaissance immédiate *(ibtidā'an)* des choses universelles sans le secours de la science des choses sensibles et de la physique.

Comme dans la démonstration du Premier principe : bien qu'on y arrive par la considération des choses sensibles et de ce qui s'y rattache et quelquefois de la considération du mouvement, qu'il existe et que tout mobile exige un moteur jusqu'à ce qu'on arrive à un Premier Moteur immobile. Quelquefois c'est à partir de la considération du monde sensible du point de vue de sa possibilité, et qu'il a un principe nécessaire. D'autres fois par la considération de l'âme : l'intelligence peut passer de la puissance à l'acte ; ce qui la fait passer à l'acte doit être une Intelligence parfaite à qui n'échappe pas le poids d'un atome.

Dans toutes ces voies, on part des choses sensibles et par induction *(istidlāl)* on aboutit à l'existence de la Cause première. Ici il y a une autre voie où on ne recourt pas à la considération des objets de ces deux sciences, comme on le verra dans le chapitre sixième de ce livre.

Il en est de même de son Unicité, l'absence en lui d'attributs de multiplicité et de changement. De même pour sa divinité et de son caractère de principe par rapport au Tout et le rapport de l'action à lui pour la création qui est la plus excellente sorte de causalité. Ainsi que la production des premiers êtres émanés de lui, selon un ordre de noblesse décroissant. Tout cela en ne considérant pas les possibles qui sont en dehors de lui.

On trouve dans ces paroles, continue Shīrāzī, allusion à trois utilités :

1) Cette science mérite l'antériorité par rapport à toutes les sciences du point de vue du rang, de l'essence et de la noblesse.

2) La réalisation de cette voie pour obtenir le but de cette science.

3) Une allusion à une autre réponse au doute mentionné.

Cette démarche à partir des principes est la voie d'un groupe de métaphyciens vigoureux, affirme Shīrāzī, confirmés par l'aide divine et auxquels le Coran fait allusion quand il dit : « N'a-t-il pas suffi à ton Seigneur qu'Il soit témoin de toutes chose ? » *(41,* 53).

Et aussi : « Nous nous montrerons à eux dans les horizons et en eux-mêmes pour qu'ils constatent qu'Il est la Vérité. » *(id.)*.

Ces personnes sont les « ṣiddīqūn » qui voient toutes choses dans la lumière divine et qui prennent comme témoins la Vérité. (Cf. la suite de l'exposé dans Shīrāzī).

21,12 Nous entendons par nature *(wa yu'na bil-ṭabī'a)*

Nature se dit analogiquement *(bil-ishtirāk)* (Shīrāzī renvoie à *Risālat al-ḥudūd, Épître des Définitions* d'Avicenne) :

1° du principe premier du mouvement et du repos se trouvant en lui per se et non per accidens. Pour les corps simples et composés, c'est la forme spécifique sauf pour les êtres animés dont la forme spécifique est l'âme.

2° la quiddité de la chose *(māhiyya)* et sa forme essentielle.

3° Pour les médecins, elle signifie le tempérament *(al-mizāj)*, la chaleur instinctive, et la faculté végétative.

Dans le texte de la métaphysique, il s'agit de l'ensemble de la chose produite d'une production essentielle ou temporelle à partir de la matière entendue au premier sens et des accidents.

21,16 Et le sens de « après la nature » *(wa ma'na mā ba'd al-ṭabī'a)*

Les choses ont une existence en elles-mêmes et une existence par rapport

à nous. Leur ordre ontologique est le suivant : 1. Les catégories. 2. Les choses imaginées et représentées *(al-mukhayyalāt wal mawhūmāt)*. 3. Les choses sensibles *(al-maḥsūsāt)*. Mais *quoad nos* l'ordre est inverse : 3-2-1. D'où le proverbe : « celui qui a perdu un sens a perdu une science. »

22,4 Mais quelqu'un pourrait objecter *(wa liqā'ilin an yaqūl : al-umūr al-riyāḍiyya al-maḥḍa)*

Du long commentaire de Shīrāzī, voici l'essentiel.

Par mathématiques pures, il faut entendre celles dans lesquelles on ne considère pas la matière appropriée *(al-mādda al-makhṣūṣa)* dans la constitution de la quiddité de la chose comme la sphère *(falak)* dans l'astronomie, l'air qualifié dans les mélodies et les rythmes vocaux dans la musique. Ici il s'agit du nombre pur étudié dans l'arithmétique et de la mesure pure considérée dans la géométrie.

L'origine de la question, bien qu'elle soit verbale, c'est la raison de l'appellation de la métaphysique « après la nature ». Si c'est parce que le sujet de cette science ne comporte pas de matière, on peut objecter le fait des mathématiques pures qui elles aussi ont un sujet indépendant de la matière.

La réponse que fait Avicenne est que le sujet de l'arithmétique est un nombre qui est approprié aux choses matérielles et sensibles. De même pour la géométrie, les objets : ligne, surface, volume, le corps qui sont étudiés par elle sont dépendants de la matière et de la nature du point de vue de l'existence. C'est l'imagination seule qui les dépouille de la matière.

Pour Avicenne il est faux que ces objets puissent exister in re en dehors de la matière.

Quant à la géométrie, il faut revenir à la distinction concernant la mesure *(al-miqdār)*. Il y a la mesure absolue, — non celle qui est appropriée à l'un des trois *miqdār*. Il faut qu'elle soit prise d'une manière qui la dispose à l'arrivée des figures, des rapports, des mesures diverses, triangularité, quadrature, division, réunion etc.

Il y a la mesure au sens de distance « absolute », c'est celle qui édifie la matière première qui est antérieure par essence au corps. Il y a la mesure qui est du domaine de la quantité, qui est apte à recevoir l'égalité et l'inégalité, des divisions, les configurations du côté de la matière disposée à n'importe quel rapport ou quelle forme. C'est cette mesure qui est étudiée en géométrie non la première.

Quelqu'un pourrait dire que les divisions premières de la mesure i.e. la ligne, la surface et le corps, étant donné que chacune d'elles est produite avec la mesure au moyen d'une seule production, la mesure en tant que mesure n'existe qu'avec l'une d'elles, de la même façon que le genre avec les espèces simples qui sont au-dessous de lui. Comment dès lors Avicenne admet-il la possibilité de la séparation de la mesure absolue, de la nature, dans la subsistance *(al-qiwām)* ?

Shīrāzī répond qu'il est possible pour chacune de ces divisions de se réaliser en dehors de ce monde, séparée de la nature.

Il faudrait ajouter ici au sujet de ces divisions, ce qui a été dit de la mesure absolue à savoir que la ligne, la surface et le corps, sujets de la géométrie, c'est ce qui est apte à recevoir les rapports de position, de parties, de division, etc. autant d'opérations qui ne peuvent être réalisées qu'une fois que la mesure a été attachée à la matière naturelle.

22,13 Or on a appris dans notre commentaire de la Logique et de la Physique *(wa qad 'urifa fī sharḥinā lil-manṭiqiyyāt wal-ṭabī'iyyāt)*

Le corps qui est « avant » la nature c'est celui qui fait subsister *(muqawwim)* la matière. C'est une substance dans laquelle on peut supposer des dimensions se coupant à angle droit. Ces dimensions sont des pures extensions, sans considérer en elles les limites, ni ordre dans la longueur ou la petitesse ; il n'y a pas de différence entre un corps et un autre de ce point de vue. Un tel corps n'est pas susceptible de proportions, d'opérations mathématiques, d'égalité etc. Le corps « après » la nature subsiste par la matière, il est apte à recevoir

les dimensions déterminées, les proportions. Les géomètres peuvent le considérer, les mathématiciens étudient ses concomitants nécessaires.

De même la surface « avant » la nature est autre que la surface mathématique. Elle a une forme non quantitative; c'est elle qui fait que la surface est apte à ce qu'on suppose en elle deux dimensions. Tandis que la surface mathématique appartient à la quantité.

De même pour la ligne. Étonnement de Shīrāzī au sujet d'une contradiction d'Avicenne sur ce point (cf. texte).

23,1 l'objection en ce qui le concerne est plus grave *(fal-shubha fīhi a'kad)*

parce que, parmi les individus du nombre, certains ont été trouvés avant la nature entièrement séparés d'elle. Par ailleurs, il faut savoir que l'antériorité et la postériorité peuvent être réelles ou relatives. L'avant est réel quand il n'y a pas d'avant avant lui; et l'après est réel quand il n'y a pas d'après après lui. Dès lors, quand on dit que la métaphysique est avant la nature ou après, cela peut être vrai selon les deux acceptions.

Tandis que pour le sujet des mathématiques, l'application qui lui est faite de « l'après » et de « l'avant » n'est valable que selon la signification relative. De plus il suffit en ce qui le concerne de la plus faible relation.

23,10 Mais la véritable démonstration *(wa lākin al-bayān al-muḥaqqaq)*

La division antérieure qui a été faite de la philosophie spéculative en trois parties répond à cette objection, qui a conduit l'auteur d'*al-Muṭāraḥāt* à considérer l'arithmétique comme une partie de la philosophie première. C'est ce que le Shaykh mentionne expressément.

Il faut, ajoute Shīrāzī, qu'il y ait une autre différence entre la nature de la multiplicité et le nombre pris au sens absolu qui est composé d'unités « absolute », sans qu'on considère en lui de ressemblance *(tamāthul)* dans les unités, ni qu'elles sont dans un état particulier et un rang déterminés, excluant toute détermination : pair ou impair, nombrant ou nombré, ayant une racine carrée ou une racine cubique etc. Tandis que le nombre qui ressortit à la quantité et qui est le sujet des mathématiques est composé d'unités semblables, tombant sous une même définition.

Et l'unité qui est principe du nombre mathématique est autre que l'unité qui se trouve dans les substances séparées car les substances séparées ne possèdent pas un nombre quantitatif formé par la répétition d'unités pareilles, comme cela se vérifie ici-bas. Le nombre qui est du domaine de la quantité est apte aux rapports mentionnés, il ne se trouve que dans les choses matérielles par ce qu'elles sont des accidents de la nature non de ses éléments constitutifs.

Livre I - Chapitre quatrième

25,3 De l'ensemble [des questions] dont on traite *(fī jumlat mā yatakallam fīhi)*

Les anciens auteurs, au début d'un exposé, indiquaient huit points à traiter, qu'ils appellaient les « huit chefs » *(al-ru'us al-thamāniya)* : 1. Le but *(al-ghāya)*; c'est la cause finale pour que le lecteur sache où il va. 2. L'utilité *(al-manfa'a)* pour qu'on soit prêt à accepter les difficultés. 3. Le titre *(al-sima)* pour que le lecteur ait une idée d'ensemble de ce qu'indique le but d'une façon détaillée. 4. L'auteur *(al-muṣannif)* pour que le lecteur soit tranquillisé. 5. A quelle science appartient le sujet du livre *(min ayy 'ilm huwa)* pour qu'on pose les questions qui conviennent. 6. Quel rang *(ayy martaba huwa)*. 7. Les divisions du livres et ses chapitres *(abwāb al-kitāb wa fuṣūluh)*. 8. Les divers aspects de l'examen (division, analyse, définition, démonstration).

Ici, dit Shīrāzī, Avicenne va mentionner le septième chef : les divisions du livre. Il a déjà mentionné les sections 1, 2, 3, 5 et 6. L'auteur (section 4) n'est pas mentionné parce que la métaphysique est trop haute pour avoir un auteur humain. En fait, l'auteur, c'est Dieu par sa révélation et l'inspiration accordée aux prophètes. C'est Aristote qui le premier a consigné la tradition ancienne.

25,4 connaître l'état du rapport de la chose *(an yu'raf ḥāl nisbat al-shay' wal-wujūd)*

Le rapport de la chose à l'existence est traité dans le chapitre cinquième. Avicenne y montre : 1. Les notions premières. 2. Leur rapport aux essences : concomitants non-constitutifs. 3. Que le significat de l'existence générale affirmative est autre que l'existence du particulier. 4. Que le significat de l'existence n'est pas un genre. 5. Le non-être. 6. Le non-être ne « survient pas ».

25,5 et celui de la nécessité ou l'existence nécessaire *(wa ḥal al-wujūb ayy l-wujūd al-ḍarūri.)*

Il faut connaître l'état de la nécessité dans le nécessaire, la possibilité dans le possible et l'état de l'impossibilité.

Avicenne, dit Shīrāzī, mentionne que ces trois notions s'impriment dans l'âme d'une impression première. Vouloir les définir conduit au cercle vicieux.

Dans le chapitre suivant, il montre les propriétés du nécessairement existant et du possiblement existant. Le premier est tel qu'il n'a pas de cause, il est principe des autres êtres créés; il n'y a en lui aucune multiplicité; il n'entre en composition avec aucun être; il n'a pas de connection avec un autre; il n'est égal à rien d'autre dans l'existence. Il n'est nécessairement existant que par lui-même.

Le possiblement existant, dans son existence et sa non-existence a besoin d'un autre que lui; s'il ne devient pas nécessaire, il n'existerait pas; et s'il ne devenait pas impossible, il ne serait pas non-existant. Il n'est pas possible par autrui, il existe par rapport à autrui. Il n'a pas une quiddité simple. Tout cela dans le troisième chapitre.

25,7 ce qui est vrai et ce qui est faux *(wa fil-ḥaqq wal-bāṭil)*

Il les a mentionnés dans le dernier chapitre de ce traité. Il y a défendu le principe des principes dans la science, à savoir que l'affirmation et la négation ne peuvent pas être vraies simultanément ni coexister. Il y a là un reproche adressé au sophiste et une mise en garde pour le perplexe. Cette tâche revient au philosophe et non au logicien ou à tout autre savant d'une science particulière.

25,7 le mode de la substance et le nombre de ses divisions *(wa fī ḥāl al-jawhar wa kam aqsāmin huwa)*

Dans le chapitre premier de la deuxième *maqāla*. Il y mentionne la définition de la substance, la preuve de son existence, qu'elle constitue l'accident sans être constituée par lui, qu'une seule chose ne peut être à la fois substance et accident, la différence qu'il y a entre le sujet *(al-mawḍū')* et le réceptacle *(al-maḥll)*, et la matière et de même entre l'accident *(al-'araḍ)*, l'inhérent *(al-ḥāll)* et la forme *(al-ṣūra)*. Il a mentionné que ses premières divisions sont au nombre de cinq.

25,8 pour être une substance *(fī an yakūna jawharan)*

De même que le sujet i.e. l'existant n'a pas besoin pour être substance absolument qu'il soit physique ou mathématique, de même il n'a pas besoin de cela pour avoir des divisions premières en lui, comme d'être par exemple doué de dimensions ou non. Il en est de même pour des parties des parties, comme le fait d'être intelligence ou âme ou corps ou matière ou forme, même

pour être espèce de ces cinq choses, par exemple l'âme d'un astre, ou un astre ou sa forme, ou la forme d'un élément ou un élément.

Ces genres et ces espèces, il convient de les étudier dans cette science.

En bref, tout ce qui n'a pas besoin dans son existence d'une disposition antérieure d'un mouvement et d'une qualité conséquente étrangers aux états essentiels de l'existant en tant qu'existant est apte à être considéré comme une des questions de cette science.

25,9 Il faut donc que nous connaissions l'état de la substance... *(fayajibu an yu'raf ḥāl al-jawhar al-ladhī huwa al-hayūla)*

i.e. que cette *hylè* existe, qu'elle est une partie du corps physique et qu'elle est un sujet de la continuité substantielle, qu'elle est simple et que sa disposition *(isti'dād)* est sa différence spécifique non sa forme. Cela est étudié dans le deuxième chapitre de la deuxième *maqāla*.

25,14 il faut que nous apprenions à connaître dans cette science *(fayajibu an na'rifa fī hādha l-'ilm ṭabī'at al-'araḍ)*

Avicenne, dit Shirāzī a mentionné dans les chapitres de la deuxième *maqāla* une allusion à l'état des neufs catégories dont il a mentionné les quiddités, les définitions au début de la Logique. Il a établi leur existence, leur accidentalité; il a d'abord réfuté l'opinion de ceux qui considèrent la quantité comme une substance puis a montré l'état de l'un et qu'il est dit analogiquement de plusieurs. Puis il a considéré le multiple, il a montré que les quantités continues sont des accidents. Il est passé ensuite au nombre établissant ses espèces. Il a déterminé ensuite la nature de l'opposition entre l'un et le multiple, a montré que les qualités sont des accidents que la science qui est une qualité de l'âme est un accident puis a traité des qualités qui concernent les quantités, établissant leur existence puis leur caractère accidentel; enfin traitant de la relation : sa quiddité, sa réalité objective et réfutant les objections à son sujet.

25,11-13 et comment est la substance formelle *(wa anna l-jawhar al-ṣūri kayfa huwa...)*

Ces sujets sont traités dans le quatrième chapitre de la deuxième *maqāla* où il montre l'antériorité de la forme par rapport à la matière, comment il y a accompagnement réciproque nécessaire entre les deux et qu'elles jouent l'une par rapport à l'autre le rôle de cause et d'effet, — sans qu'il y ait cercle vicieux. Il définit chacun de ces deux principes, distincts l'un de l'autre bien que leur existence soit mêlée l'une à l'autre.

25,10 est-elle séparée ou non séparée homogène ou hétérogène *(wa hal huwa mufāriq aw ghayr mufāriq wa muttafiq al-naw')*

Dans le chapitre troisième de la deuxième *maqāla*. Il y mentionne également la réfutation de l'affirmation que les principes des corps sont les atomes comme l'affirmait Démocrite, et la possibilité de la succession des mesures sur une même matière au moyen de la raréfaction *(al-takhalkhul)* et la condensation réelles ou non; et la preuve qu'il y a une forme physique autre que la forme corporelle *(al-jirmiyya)*.

26,1 nous ferons connaître les rangs de toutes substances *(wa ta'rīf marātib al-jawhar)*

Ce sujet est traité dans les chapitres de la quatrième *maqāla*. Avicenne y mentionne d'abord les divisions de l'antérieur et du postérieur, de l'innovation, puis il montre le sens de la puissance, de l'acte et de la *qudra* et de l'impuissance, l'état des possibilités et de leurs sujets; que la possibilité des êtres séparés n'est pas antérieure à leur existence et qu'il n'y a pour leur possibilité de sujet que leur propre quiddité; que tout engendré est précédé de matière qui est porteuse de possibilité et que la possibilité des accidents est dans leurs sujets.

Ensuite il montre que ce qui est absolument en acte est plus ancien que

ce qui est en puissance. Il fait connaître ce qu'est l'achevé et l'inachevé, le suffisant et ce qui est au-dessus du parfait; enfin le tout et le collectif.

26,3 Et il convient ici de faire connaître *(wa yalīqu bihādha al-mawḍi' ta'rīf ḥāl al-kullī wal-juz'ī)*

C'est le sujet de la cinquième *maqāla*. Au chapitre premier, il définit les universels physiques, la manière dont ils existent dans le réel et dans l'esprit. Au chapitre deuxième, il examine comment l'universel rejoint les natures générales et comment le tout *(al-kull)*, l'universel *(al-kullī)*, la partie *(al-juz')* et le particulier *(al-juz'ī)* s'agencent. Au chapitre troisième : définition du genre dans ses différents sens, la différence entre le genre et la matière, comment on se représente le genre dans les composés.

Au chapitre quatrième, il montre comment existent les intentions extérieures au genre dans le genre naturel. Au chapitre cinquième, il définit l'espèce, au chapitre sixième, la définition; au chapitre septième, l'état de la définition, comment elle varie dans les choses et que dans certaines définitions il y a une définition au défini et que les parties de la définition peuvent être des parties du défini.

26,6 Et parce que l'existant n'a pas besoin pour être cause *(wa anna l-mawjūd lā yaḥtāj fī kawnihi 'illa)*

C'est le contenu de la sixième *maqāla*. Avicenne y étudie les quatre causes, les accidents essentiels de chacune d'elle, car les accidents de chacune d'elles sont également des accidents de l'existant en tant qu'existant, le fait que l'existant est matière ou forme ou autre chose comme d'être cause absolue n'exige pas qu'il devienne physique ou mathématique.

Au chapitre premier il mentionne les divisions des causes d'une façon générale. Au chapitre deuxième il expose la doctrine des « *ahl al-ḥaqq* » que toute cause est avec son effet; il établit ce principe pour la cause efficiente et montre la différence qu'il y a entre elle et ce que les *mutakallimūn* appellent agent.

Au chapitre troisième, il traite du rapport entre les agents et leurs effets. Au chapitre quatrième, l'état des autres causes (matérielle, formelle et finale), leurs divisions; au chapitre cinquième, il établit l'existence de la fin, réfute les objections contre son existence, montre la différence entre elle et le nécessaire qui est pris par accident; dans quel sens la cause finale est-elle antérieure aux autres causes et dans quel sens elle est postérieure.

Puis est examinée la différence entre la fin selon la puissance intellectuelle, et celle qui est selon la puissance imaginative qui se trouve dans le caprice, l'aventure. Il montre que les principes du mal rentrent sous le nécessaire qui fait partie des fins.

Enfin, il établit pour chacune des causes un commencement et un principe car il ne peut y avoir de régression à l'infini.

26,13 puis nous étudierons l'antériorité et la postérité *(thumma al-kalām fī l-taqaddum wal-ta'akhkhur...)*

Avicenne, dit Shirāzī traite ici d'une façon globale ce qu'il a traité dans les *maqāla* 4ᵉ, 5ᵉ et 6ᵉ.

Les sujets qui sont mentionnés là sont, par rapport à l'existence en tant qu'existence, comme des conséquences *(lawāḥiq)* et des états par rapport à la chose; de la même façon que le rapport des choses qui sont étudiées dans les *maqālāt* précédente à l'existence est celui des espèces et des relations à la chose.

Et les choses étudiées dans les *maqālāt* 3 et 7 sont des états de l'existant en tant qu'il est un : ce sont les états de l'unité et de son corrélatif la multiplicité.

Shirāzī fait remarquer que pour lui l'unité est autre que l'existence par essence et autre selon le significat; tandis que pour Avicenne, elle s'ajoute à elle, elle est plus particulière, par la considération, que l'existence. Dans les deux cas l'étude des modes revient également à l'étude des modes de

l'existant en tant qu'existant afin qu'on ne s'imagine pas que le sujet dans cette science n'est pas un.

26,17 Et parce que l'un est coextensif à l'être *(wa li-anna l-wāḥid musāwiq lil-wujūd)*

Avicenne, dit Shirāzī, indique ici ce qui est étudié dans les *maqālat* troisième et septième. Beaucoup de ces études sont mentionnées dans la *maqāla* troisième : les modes de l'un et du multiple, l'opposition entre eux, le rapport de l'un et du nombre aux existants, les rapports de la quantité continue à eux, l'établissement du caractère accidentel de ses parties, l'établissement des accidents du nombre et des accidents de la quantité continue, figures et autres.

Quant à la *maqāla* septième, elle étudie dans le premier chapitre les conséquents *(lawāḥiq)* de l'unité, l'identité et ses divisions, la similitude, l'égalité etc. Ce sont des unités advenant à la mulplicité en tant qu'elle est une. Il y a aussi des variétés de l'altérité *(ghariyya)*, du divers *(khilāf)*, des variétés de l'opposition *(al-taqābul)* etc. qui adviennent à la multiplicité en tant que telle. Le deuxième chapitre réfute la doctrine de Platon sur les formes séparées. Enfin le troisième chapitre réfute la doctrine des mathématiques séparées de la matière.

27,9 Et après cela nous passerons aux principes des existants *(ba'd dhālika yuntaqal ila mabādī' al-mawjūdāt)*

Ce sont les sujets traités par les *maqālāt* 8 et 9.

Dans la *maqāla* huitième, Avicenne démontre l'existence du Premier Principe, son unité, ses premiers attributs, qu'Il est parfait, au-dessus de la perfection, la manière dont Il se rapporte aux universels et aux particuliers, le rapport des intelligibles à Lui, qu'Il a la suprême splendeur, la magnificence suprême et la suprême joie.

La neuvième *maqāla* montre comment Il est principe des choses, comment elles émanent de Lui, l'existence des substances intellectuelles séparées, comment elles meuvent les astres, qu'elles sont des moteurs efficients éloignés d'une certaine manière, qu'elles sont des causes finales d'une autre manière. On y démontre l'existence des âmes célestes qui sont des moteurs efficients proches, comment émanent les corps à partir des principes suprêmes ; qu'elles sont des substances intellectuelles désirables ; la manière dont s'ordonne l'existence des intelligences et des âmes célestes et des corps célestes à partir du Principe premier, et la manière dont se forment les éléments à partir des premières causes ; l'existence de la Providence divine, comment le mal entre-t-il dans la prédétermination divine, comment se fait le Retour des choses à Dieu, à l'inverse de leur émanation de Lui.

28,3 Nous indiquerons parmi ces questions la dignité de la prophétie *(wa yudallu fīmā bayna dhālika 'ala jalālat qadr al-nubuwwa)*

Shirāzī indique le sujet de la dixième *maqāla*. Dans le chapitre premier, après avoir mentionné le Retour, Avicenne parle d'une manière brève des inspirations, des prières exaucées, les châtiments de l'au-delà, dans le deuxième chapitre il prouve l'existence de la prophétie, comment le Prophète prie Dieu.

Dans le chapitre troisième sont étudiés les actes cultuels, leur utilité ici-bas et dans l'au-delà.

Le chapitre quatrième est consacré à l'étude de formation de la cité, de la famille, du mariage, des lois générales.

Enfin le chapitre cinquième étudie les problèmes du *califat*, de l'*imānat*, la morale, les transactions humaines.

Livre I - Chapitre V

29,9 bien que la définition qui essaie de le présenter *(wa in lam yakun al-ta'rīf alladhī yuḥāwil)*

Le *ta'rīf* est double : 1. On peut se représenter quelque chose d'ignoré au moyen d'une chose connue. 2. Ou bien on attire l'attention sur la chose, on désigne son significat, on présente à l'esprit certaines notions connues, même si ces dernières sont plus cachées que l'objet à faire connaître (Shirāzī).

30,1 Si toute appréhension *(law kāna kull taṣawwur...)*

Il n'est pas nécessaire que toute appréhension soit acquise sinon il y aurait régression à l'infini : ou bien dans des sujets en nombre fini et c'est alors le cercle vicieux ; ou bien dans des sujets en nombre indéfini, c'est alors la régression à l'infini absolue.

30,3 Les choses les plus aptes à être appréhendées *wa awla l-ashyā' bi-an takūn mutaṣawwara)*

Une fois qu'on aboutit à cette conclusion : il y a des notions premières, générales comme l'existence, la chose, le philosophe doit montrer trois choses :

1° que l'existence est la première des notions qu'elle ressortit à l'appréhension ;

2° qu'elle est impossible à définir ;

3° qu'elle est la toute première des notions premières *(awwal al-awā'il fī l-tasawwurāt)*.

Ce sont là trois recherches différentes bien que semblables.

En ce qui concerne le premier point, on a mentionné deux aspects de la question : *a)* savoir que la chose comporte ou l'affirmation ou la négation est quelque chose d'évident *(badīhī)* de premier. Or le jugement est précédé par l'appréhension. Donc cette connaissance du principe est précédée par celle de l'existence et de la non-existence. Or ce qui est antérieur à ce qui est premier est plus digne d'être premier. Donc la représentation de l'existence est première.

b) La connaissance qu'a l'homme de lui-même n'est pas acquise. Elle est implicitement contenue *(mutaḍammin)* dans l'existence « absolute ». Donc l'appréhension de cette dernière est première et évidente.

En ce qui concerne le second point, la question se pose : comment la définir ? par elle-même ? par des choses extérieures à elle ?

Enfin l'existence est la première des choses évidentes parce qu'elle est la plus connue des choses. Car, continue Shirāzī, la connaissance de toute chose, c'est le fait que la chose nous devient acquise *(ḥuṣūluhā lanā)*. Il y a en cette connaissance une acquisition au sens absolu *(muṭlaq al-ḥuṣūl)*. Or celle-ci est antérieure et plus connue que l'acquisition de ceci ou de cela. Et l'acquisition *(al-ḥuṣūl)* est synonyme de l'existence. Et cela est quelque chose d'éprouvé par l'âme *(amr wijdānī)*.

30,5 C'est pourquoi celui qui essaie de dire *(wa lidhālika man ḥāwala an yaqūla fīhā shay'an)*

Certains ont voulu tout définir ; ils ont essayé de définir également l'existence. C'est une erreur car il faut nécessairement s'arrêter dans la remontée aux principes à principes premiers. Et on n'explique pas quelque chose par quelque chose qui est moins connu, ou connu au même point. Tout ce qui pourrait définir l'existence contiendrait le concept même défini.

30,7 C'est bien là une division de l'existant *(wa hādha in kāna wa lā budd famin aqsām al-wujūd)*

Si on admet qu'il y a deux divisions essentielles de l'existence qui lui sont concomitantes *(lāzimān lahā)*, elles sont des divisions de l'existant. Et l'existant est plus connu qu'elles car souvent on se représente l'existence en perdant de vue ces divisions.

30,9 ne m'a paru clair qu'en recourant au syllogisme *(lam yattaḍiḥ lī dhālika bil-qiyās)*

On a prétendu à tort, dit Shīrāzī, qu'Avicenne admettait que l'on connaissait la causalité par les sens. On voit ici qu'il affirme formellement qu'il faut un syllogisme. D'ailleurs il l'avait affirmé déjà précédemment quand il dit : « Quant au sens, il ne conduit qu'à la conjonction *(al-muwāfāh)*; et ce n'est pas parce que deux choses se sont rencontrées, il faut que l'une soit cause de l'autre. »

31,1 Nous disons que l'intention de l'existence *(wa naqūl inna ma'na al-wujūd)*

Avicenne, dit Shīrāzī, veut montrer que *al-mawjūd* (l'existant) et *al-shay'* (la chose) sont synonymes mais ils sont différents par l'intention *(mutaghāyirān fī l-ma'na)* mais convertibles *(mutasāwiqān)* dans la réalité *(fī l-taḥaqquq)*, i.e. l'un n'est pas plus général que l'autre. On peut dire : *ḥaqīqatu kadhā mawjūda* mais pas « *ḥaqīqatu kadhā shay'un* ».

Shīrāzī discute la validité de ces affirmations (cf. son texte).

31,6 C'est cela que nous appelons parfois l'existence *(wa huwa alladhī sammaynāh al-wujūd)*

Wujūd se prend en deux sens : 1° au sens de significat général évident *(al-mafhūm al-'amm al-badīhī)*; 2° la quiddité particulière *Al-wujūd* s'applique analogiquement aux êtres mais selon des analogies différentes : dans certains plus fortement dans d'autres plus faiblement; et 3° antérieurement et postérieurement mais pas pour les quiddités.

De même les existences particulières *(al-wujūdāt al-khāṣṣa)*, on ignore leurs noms : il faut expliquer qu'il s'agit d'un triangle, d'un homme puis dans l'esprit on associe ce qui est général *(al-amr al-'amm)* et le rapport de l'existence à ses parties comme le rapport de la chose à ses parties. Tandis que pour les parties de la chose, on connaît leur nom, leur définition. Il n'en est pas de même des parties de l'existence, parce que, continue Shīrāzī, « les aspects des existences *(anḥā' al-wujūdāt)* sont des « *huwiyyāt 'ayniyya* » n'ayant pas de forme universelle dans l'esprit et donc non susceptible d'avoir un nom, au contraire des parties de la chose qui peuvent être des quiddités et des intentions universelles. »

32,3 La concomitance de l'intention de l'existence ne la quitte jamais *(wa lā yufāriq luzūm ma'na al-wujūd)*

En ce qui concerne la convertibilité de l'existence avec « la chose » *(al-shay')* certains ont prétendu que la chose est plus générale que l'existence : ce qui est possible ou impossible, disent-ils n'existe pas et cependant est une « chose » puisqu'il comporte une représentation intellectuelle. A quoi Shīrāzī répond : que c'est là des « choses » dans l'esprit, elles « existent » en lui. Tout ce qui n'est pas « chose » *in re* n'est pas non plus « existence » *in re*. L'intentionnel *(al-dhihnī)* correspond à « l'intentionnel » et le réel *(al-'aynī)* correspond au réel.

D'autres disent que la chose est plus vaste que l'existence parce qu'elle englobe l'existence et la quiddité, — à laquelle advient l'existence. On a répondu : l'existence *(al-wujūd)* s'attribue à la quiddité particulière pure *(al-mahiyya al-mukhaṣṣaṣa al-maḥḍa)* et en considération de la choséité qui la suit *(al-lāḥiqa bihā)*. Ce que l'ont peut dire aussi, toujours d'après Shīrāzī, c'est que chacune des deux notions « *wujūd* » et « *shay'* » peut être relativement plus ample que l'autre. En fait elles sont convertibles.

32,6 Quand on dit « la chose, c'est ce sur quoi on porte une énonciation *(wa anna ma yuqālu inna l-sha'a huwa mā yukhbar 'anhu)*

La base de l'argumentation de ceux qui disent que le non-existant est « chose », c'est qu'on peut énoncer à son sujet un jugement. Or tout ce qui est objet d'énonciation est quelque chose. Donc le non-existant est « chose ». Avicenne distingue la seconde affirmation : si par non-existant on parle du non-existant in re, alors la première affirmation est admissible mais on ne peut pas en conclure que l'on peut énoncer quelque chose de non-existant in re, — qui n'a qu'une existence dans l'esprit. Le non-existant « absolute » ne supporte absolument aucune attribution, il n'a pas de « forme » qui le désignerait au dehors. *Huwa* a valeur de copule *(rābiṭa)*.

32,12 Or le non-existant absolu ne peut pas être... *(wal-ma'dūm al-muṭaq lā yukhbar 'anhū)*

On pourrait dire qu'il y a là une contradiction puisqu'on parle du non-existant en disant qu'on ne peut pas en parler. Cela ressemble au fameux problème de la « recherche de ce qui est inconnu »...

On y répond de la même manière. De nombreuses solutions ont été proposées mais aucune n'est pleinement satisfaisante. Shīrāzī se flatte d'avoir lui-même trouvé la véritable réponse. Il le fait de la manière suivante.

Quand nous disons que le non-existant absolu ne peut être sujet d'information affirmative, c'est là des paroles positives, véridique qui ne contiennent pas de contradiction interne, car l'information ne tombe pas sur les « individus » du non-existant absolu comme cela a lieu dans les propositions ordinaires car il ne comporte pas d'individus *in re*, ni sur la nature du non-existant absolu comme cela a lieu dans les propositions naturelles, car il n'a pas de nature, mais on porte un jugement sur lui selon un « titre » *('unwān)* d'une chose qui n'a pas d'essence.

Ce titre fait partie des individus de l'existant mais il n'est pas un individu par lui-même mais il est attribué à lui-même d'une attribution essentielle. Dès lors, en tant qu'il existe il entraîne la validité de l'information à son sujet et en tant qu'il est un titre du non-existant absolu, l'information tombe sur lui comme non susceptible d'information.

Donc dans ce sujet, du point de vue de son significat et en tant qu'il est objet d'information, il y a deux considérations contradictoires du point de vue de la validité d'attribution à la chose, mais elles sont réunies en lui selon un autre point de vue. En effet l'existant et le non-existant sont contradictoires du point de vue de la vérité, à condition qu'il y ait unité de sujet; mais si on entend par l'un le significat et par l'autre le sujet, il n'y aura pas de contradiction.

Par conséquent il est possible que le significat du non-existant absolu soit sujet de l'existant : lui, en lui-même, est non-existant absolu, et lui en lui-même est parmi les individus de l'existant absolu, à cause de la différence des deux individus.

Dans cette information et ce jugement également, il y a deux considérations contradictoires, mais elles sont réunies non du point de vue de la contradiction. La validité du jugement provient de l'absence du jugement et la validité de l'information n'a lieu que parce que le sujet, dans cette proposition est non-existant absolu, qui est lui-même un individu de l'existant.

Quand on dit que le non-existant absolument n'a pas d'existence, cela signifie que ce sur quoi s'applique ce titre n'a pas d'existence. Cela ne contredit pas le fait que le titre existe; car de même que l'existentialité du sujet ici, en lui-même est une existentialité de non-existence, de même la « consistance » *(thubūt)* de l'affirmation à son égard n'a lieu que par la négation de la « consistance » *(thubūt)* de l'information à son égard.

32,13 Et si on portait également sur lui une énonciation négative *(wa idhā ukhbira 'anhu bil-salb ayḍan faqad ju'ila lahu wujūd)*

Allusion au jugement négatif, car on a vu en son lieu que la proposition

positive de faire appel au sujet du point de vue du jugement absolu, car il faut nécessairement se représenter le sujet.

Quand on dit que le sujet de la proposition affirmative est plus particulier que le sujet de la négative, cela signifie, — en ne tenant pas compte de l'égalité *(musāwaqa)* pour eux deux de faire appel à l'existence des points de vue, — qu'il y avait en ce qui concerne le jugement affirmatif une exigence autre que pour l'existence du sujet, exigence qui n'a pas lieu dans le jugement négatif, car la négation de la chose du non-existant est possible, tandis que l'affirmation de la chose du non-existant est impossible. De ce point de vue, l'affirmation exige l'existence du sujet, à l'exclusion de la négation.

Mais du point de vue du jugement absolu les deux font appel à l'existence du sujet. Dans les déterminés *(maḥṣūrāt)*, en particulier, les deux exigent cela du point de vue de la fixation de la position en elles *('aqd al-waḍ' fīhā)* qui est comme un jugement affirmatif, contrairement aux particulières *(al-shakhṣiyyāt)* et les naturelles *(al-ṭabī'iyyāt)*.

33,13-14 et le jugement qui tombe *(al-taṣdīq al-wāqi'...)*

Nous donnons le commentaire de Sulaymān (marge de l'éd. de Téhéran).

Le jugement qui porte sur les deux parties représentées, i.e. les deux parties dans l'âme, — à savoir que cela est possible, c'est-à-dire qu'il est de la nature de ce connu, i.e. il est de la nature de cet objet appréhendé qu'il ait un rapport *(nisba)* intelligé de lui à l'extérieur et dans un moment.

Cela veut dire que cet objet connu, eu égard à lui-même, et en ne tenant pas compte de l'extérieur et de la réalité, il est possible qu'il ait un rapport *(nisba)* à la chose même *(ila nafs al-amr)*, par adéquation à elle *(al-muṭābaqa)* ou la non-adéquation. Dès lors il peut y avoir vérité ou erreur.

33,15 Mais à ce moment *(Fī hādhā l-waqt)*

Voici également un résumé de la glose de Sulaymān.

Toutes les propositions vraies, extérieures et mentales ont un rapport avec l'extérieur. Ce qui permet de déterminer la possibilité de l'existence in re. C'est pour cela que l'on a dit que s'il n'y avait pas d'existence mentale, il n'y aurait pas de proposition vraie... celle-ci étant celle où on porte un jugement sur ce qui est reconnu comme vrai *('ala mā yuṣaddaqu 'alayh)* au titre du même objet universel *(fī nafs al-amr al-wāqi' 'unwānan)*, soit qu'il existe réalisé et déterminé *in re*, soit qu'il ne s'y trouve pas du tout.

S'il n'y avait pas d'existence mentale, l'existence *in re* ne serait pas présente. Or les jugements affirmatifs vrais dans les propositions vraies sur ce qui n'existe pas *in re* sont faux. Il est clair que ceux qui refusent l'existence mentale ignorent également l'existence des propositions vraies.

33,16 Les partisans de cette opinion *(wa 'in al-qawm al-ladhīna yarawna hādha l-ra'y)*

Certains, dit Shīrāzī, de ceux qui ont considéré la « choséité » est plus générale que l'existence ont eu des élucubrations surprenantes. Ils affirment que « le non-existant possible » est une chose qui est « consistante » *(thābit)*. Ils admettent que l'impossible *(al-muḥāl)* est « nié » *(manfī)* et qu'il n'y a pas de moyen terme entre la négation et l'affirmation.

Quelquefois ils affirment un intermédiaire entre l'existant et le non-existant en considérant le « consistant » *(al-thābit)* comme significat de l'existant et du non-existant et s'appliquant à quelque chose qui n'est ni non-existant ni existant qu'ils ont appelé « mode » *(ḥāl)*, et un certain non-existant, qui est le possible.

Certains de ces derniers ont considéré le sujet d'information plus général que la chose, pensant qu'il est possible de porter une information au sujet de l'impossible qui est le « nié », et ce qui n'a pas de choséité. Si nous divisons le non-existant en possible et impossible, il faut nécessairement faire une différence entre les deux divisions par la possibilité et l'impossibilité. Et la « consistance » *(thubūt)* du statut de la possibilité pour cette division du non-existant entraîne nécessairement une choséité.

La base de leur erreur est qu'il ne se rendent pas comptent qu'il y a des « choses qui existent dans l'esprit. »

34,1 Ils ne sont tombés dans l'erreur que... *(wa innamā waqa'a ūlā'ika fīmā waqa'ū)*

La thèse de la « consistance » *(thubūt)* des non-existants et celle du mode intermédiaire et autres élucubrations reposent, dit encore une fois Shīrāzī, sur leur ignorance des « choses mentales » *(al-umūr al-dhihniyya)*. Ils ne savent pas que la différence entre les deux non-existants et des choses réelles vient d'une certaine « considération » *(i'tibār)* ajouté à la représentation de leur significat. Si elles sont prises de cette manière, l'impossible également, selon qu'il est compris, est une « intention » et peut être objet d'attribution. Et il est « chose » car s'il n'était pas « chose » dans l'esprit, on ne pourrait pas le prendre comme sujet d'information.

Ce qui n'a pas de « consistance » *(thubūt)* ni dans la réalité extérieure ni dans l'esprit ne peut d'aucune manière être sujet d'attribution et d'information.

34,5 Mais cette intention n'est vraie que dans une autre intention *(bianna hādha l-ma'na innama yaṣiḥḥu fī ma'na ākhar ma'qūl ayḍan)*

i.e. l'intention de la résurrection se réalise dans un autre intelligible qui est l'intelligible du temps futur, parce que c'est en lui que tombe la résurrection. Jusqu'à ce que cet événement arrive il n'existe pas dans la réalité mais son image est intelligée dans l'âme.

Nous avons ainsi trois intelligibles : 1. Celui de la résurrection. 2. Celui du temps futur. 3. Celui de « sera ». Le premier intelligible est décrit dans le deuxième par le troisième qui est l'intelligible du *kawn* (du devenir) et de l'existence.

34,11-14 Au surplus, il m'a été rapporté que certains disent *(wa qad balaghanī anna qawman yaqūlūn)*

Il y a, dit Shīrāzī, trois opinions à ce sujet :

1° Ceux qui affirment la « choséité » des non-existants.

2° Ceux qui disent que l'attribut de la chose est intermédiaire entre l'existant et le non-existant.

3° Ceux pour qui « l'objet au sujet duquel on informe » est plus large que la chose.

Après avoir rapporté ces trois opinions, Shīrāzī entreprend leur réfutation.

34,15 bien qu'elle ne soit pas, comme tu le sais, un genre *(wa in lam yakun al-mawjūd kamā 'alimta jinsan)*

Allusion a ce qui a été affirmé dans la Logique (chap. 1er de la 2e *maqāla*) quand Avicenne dit que l'existence n'est pas un genre et qu'elle est analogique *(mutashakkik)* par rapport à ses individus. Mais cela ne nie pas le caractère générique par rapport aux choses qui ne comportent pas d'analogie.

Avicenne avait rapporté une argumentation en faveur du caractère non générique de l'existence, argumentation présentée par un auteur qui disait en substance : si l'existence était un genre, sa différence serait existante ou non existante. Si elle existe, la différence devrait être une espèce par rapport à elle puisque le genre lui est attribué. Si elle n'existe pas, alors l'existant serait constitué par ce qui n'existe pas. Ce qui est absurde.

Avicenne ajoutait que cette argumentation n'était pas valable car les différences des substances sont des substances et cependant elles sont des différences. Mais la manière dont elles se forment est du ressort de la métaphysique. C'est au chapitre concernant la quiddité qu'Avicenne mettra au point cette question.

En fait, poursuit Shīrāzī, on ne peut affirmer que la nature de l'existence n'est pas un genre qu'une fois qu'on a montré qu'elle n'est pas une quiddité universelle. Or le genre est une des divisions de l'intention universelle. Si l'exis-

tence était un genre, la différence la divisant devrait constituer sa quiddité et cela parce que le besoin de la différence pour le genre n'est pas pour assurer sa quiddité et constituer son intention pour la réalisation de l'existence. Cela n'a lieu que pour ce dont l'intention et la quiddité n'est pas l'existence même.

Mais ce dont la quiddité de l'intention est l'existant même, s'il était genre, devrait avoir besoin d'une différence divisante. Et il appartient à celle-ci de réaliser l'existence du genre. Si l'existant était son intention même, la différence assurerait son intention et constituerait sa quiddité. Cela entraînerait que ce qui constitue divise. Ce qui est absurde.

De cette manière on montre que l'existence n'est pas une espèce pour ses individus parce que le besoin de la nature spécifique pour l'individualité est comme celui de la nature générique pour la différence spécifique, en ce sens qu'elle ne joue que dans la réalisation de l'existence non dans la détermination de la quiddité.

Cela ne se comprend que dans ce dont la quiddité n'est pas la réalité de l'existence.

De même qu'elle n'est pas un genre, l'existence n'est pas une espèce, donc ni un accident général ni un propre, bien qu'elle soit accident par rapport à autre qu'elle ; elle est espèce par rapport à ses individus essentiels. Tout ce qui n'est pas espèce n'est pas accident.

Quant à la différence, si on entend par là la différence véritable logique, il est possible que les existants particuliers soient des différences et des formes pour des choses ayant l'existence. Sinon la différence est aussi une quiddité universelle et l'existence est ajoutée à elle, elle n'est pas elle-même.

34,16 une intention dans laquelle ils conviennent *(wa innahu ma'na muttafiqun fihi)*

i.e. que l'existence est dite, selon l'analogie intentionnelle, de toutes choses. Cela est proche de l'évidence, bien que des théologiens et d'autres parmi les récents, dit Shirāzī, ont essayé de le démontrer.

L'esprit constate entre un existant et un autre des rapports de similitude qu'il ne trouve pas entre un existant et un non-existant. Si les existants n'avaient pas quelque chose de commun dans le significat mais qu'ils étaient absolument différents à tous points de vue, leur état serait comme celui des non-existants.

Et cela ne vient pas d'une coïncidence dans les noms, même si on désignait par le même mot un groupe d'existants et de non-existants et qu'on ne mette pas pour les existants un seul nom, le rapport entre les deux groupes ne serait pas comme celui qui existe entre les existants n'ayant pas un nom commun.

Ce qui est surprenant, c'est que celui qui affirme qu'il n'y a pas de communauté d'existence entre les existants, affirme cependant cette communauté sans qu'il s'en aperçoive car si l'existence en toute chose était différente de l'existence dans l'autre, il n'y aurait aucune chose de laquelle on pourrait dire qu'elle n'en participe pas (?). Et il faudrait considérer chacune d'elles pour savoir si elle participe à l'existence ou non. Étant donné qu'on n'a pas besoin de faire cette considération, on se rend compte que l'existence est commune.

La copule est également, dans les propositions et les jugements, une espèce d'existence. Cette copule est dans tous les jugements quelque chose d'un, bien qu'elle diffère dans les prédicats et les sujets.

34,16 selon l'antériorité et la postériorité *('ala l-taqdīm wal-ta'khīr)*

Les aspects de l'analogie *(al-tashkīk)* sont au nombre de trois : 1. La priorité *(al-awwaliyya)*. 2. L'ancienneté *(al-aqdamiyya)* et 3. La force *(al-ashaddiyya)*. L'existant possède les trois.

Il est dans certains êtres, en Dieu par exemple, *per se subsistens* ; dans d'autres il est antérieur selon l'essence, comme dans la cause par rapport à l'effet ; dans d'autres enfin il est plus achevé, plus fort comme dans la substance par rapport à l'accident, ou dans la substance séparée par rapport à la substance matérielle ; ou dans l'accident permanent par rapport à l'accident qui ne l'est pas.

Il faut savoir, continue Shirāzī, que lorsque les aristotéliciens disent que l'intellect est par nature antérieur à la matière ou que la matière et la forme sont antérieurs par nature ou selon la causalité au corps, cela ne veut pas dire que l'essence de ces choses est antérieure à l'essence de l'autre. Ou l'attribution de l'essentiel, comme la substance à l'intellect et à la matière et au corps et à ses deux parties *per prius et posterius*. Mais ce qu'on entend, c'est que l'existence de celle-là est antérieure à l'existence de celles-ci et l'existence du corps est postérieure à celle des deux parties.

On le montre de la manière suivante. L'antériorité et la postériorité, d'après la manière dont on se les représente sont de deux sortes. Premièrement on peut les prendre dans le même sens de sorte que l'essence de l'antériorité est le sens même selon lequel a lieu l'antériorité. Il en est de même de la postérité. Exemple : l'antériorité du père par rapport au fils, et celle de la substance intellectuelle par rapport à la substance de l'âme. Dans le premier cas, l'antériorité et la postérité ne concernent pas l'humanité, — qui est attribuée aux deux à parité, mais elles comportent un autre sens, celui du temps.

Dans le second cas, il ne s'agit pas non plus de la substantialité, qui est dite des deux à parité, mais de l'existence.

Ce qui est vrai, c'est que ce dans quoi et par quoi il y a antériorité dans autre chose que l'existence n'a lieu que par l'intermédiaire de l'existence, tandis que dans l'existence c'est eu égard à elle-même non à cause d'autre chose. Et de la même façon que certains corps sont antérieurs à d'autres non du point de vue de la corporalité, mais de l'existence, ainsi on dit que la cause est antérieure au causé en ce sens que son existence est antérieure à l'existence de ce dernier.

De même l'antériorité du deux par rapport au trois. Si on ne considère pas l'existence il n'y a ni antériorité ni postériorité car l'antériorité et la postérité, la perfection et l'imperfection, la force et la faiblesse dans les existants ont lieu par leur quiddité même *(huwiyya)* non par autre chose. Et dans les choses et les quiddités au moyen de leur existence.

De là apparaît la preuve que l'existant comporte des individus réels *(afrād ḥaqīqiyya 'ayniyya)* et non un pur significat général relatif : il y a des individus qui sont les bases des quiddités *(ḥaqā'iq)* avec leur association dans un même significat.

Shirāzī s'étonne à ce sujet qu'un certain auteur célèbre postérieur qu'il ne nomme pas considère l'existence comme quelque chose d'abstrait *(amr intizā'ī)* dont la multiplication a lieu par adjonction d'autres choses comme cela a lieu dans les autres relations. Pour lui « ce qui est produit » *(al-maj'ūl)* et le producteur *(al-jā'il)*, c'est la quiddité non l'existence. Alors qu'il a nié, dans la quiddité, l'analogie par antériorité, il a été surpris d'avoir été réduit à la contradiction au sujet d'une substance qui serait cause d'une autre comme l'intellect pour la forme et la matière.

Les partisans de l'*ishrāq* qui affirment le caractère relatif *(i'tibāriyya)* de l'existence, considèrent la productivité *(al-jā'iliyya)* et le fait d'être produit *(al-maj'ūliyya)* comme des quiddités, et ils admettent l'analogie *(tashkīk)* par antériorité ou autre, dans les intentions essentielles comme la substantialité dans la substance. Pour eux, les substances du monde d'ici-bas sont des ombres, dépendantes des substances du monde supérieur, dans l'intention de la substantialité non dans l'existence parce que celle-ci est relative *(i'tibārī)*. De même ils ont affirmé que certains animaux sont plus forts en « animalité » que d'autres, car la différence de l'animal, qui constitue sa quiddité c'est le sensible mouvant. Dès lors l'animal qui a le plus de sens et qui est le plus mobile comme le cheval par exemple, est plus fort en « animalité » que le moucheron par exemple. De même pour les choses plus ou moins chaudes, plus ou moins noires : elles diffèrent par la plus ou moins grande intensité dans l'intention commune. Alors que pour Shirāzī, cela revient à l'existence.

35,1 C'est pourquoi, il y aura une seule science qui s'en occupe *(wa lidhālika yakūn lahu 'ilmum wāḥidun yatakaffalu bihi)*

C'est ce qu'il avait indiqué dans le titre du chapitre. Une fois qu'on a établi que l'existence est une réalité une participée par toutes choses, — et bien qu'elle soit une et participée par tous, elle est différente par essence selon la nécessité et la possibilité, l'antériorité et la postérité, la perfection et l'imperfection, — il faut qu'il y ait une science qui s'occupe de la connaître, de connaître ses modes et ses divisions essentielles.

Et comme ce sujet est quelque chose qui embrasse toutes choses et qu'il contient les principes de toutes choses, la science qui étudie ses états doit être une science englobant toutes les sciences, malgré leur diversité. En elle on trouve les principes de toutes les autres sciences.

36,8 En effet, le non-existant *(wa dhālika anna l-ma'dūm)*

Si le retour *(i'āda)* eadem numero du non-existant, dit Shirāzī, était possible, alors il serait possible que reviennent avec lui ce qui lui ressemble du point de vue de la quiddité et l'ensemble des accidents, parce que le statut des choses semblables est le même et que chacune de ces qualifications est du domaine du possible.

Or cette conséquence nécessaire est fausse parce qu'il n'y aurait pas de distinction entre ce retour et la résurrection *(al-ma'ād)* puisqu'on suppose qu'ils ont en commun la quiddité et l'ensemble des accidents.

Si la différence est que l'un des deux semblables est celui qui était non-existant et l'autre ne l'est pas, cela reviendrait à dire que ceci, dans l'état de non-existence, était autre que cela. Dès lors le non-existant deviendrait existant puisqu'il devriendrait sujet d'information *(idh ṣāra mukhbiran 'anhu)*, comme on l'a vu précédemment.

Deux objections, continue Shirāzī, ont été faites à cette argumentation :

Première objection. L'absence de distinction, dans la même chose, *(fī nafs al-amr)* n'est pas nécessaire. Comment le serait-elle car s'ils ne se distinguaient pas, ils ne seraient pas deux choses. Du point de vue de la raison, l'impossibilité n'est pas admise car, parfois, ce qui est distinct de fait, est ambigu pour la raison, et cela entraîne l'absence de distinction.

Deuxième objection. Si cet argument était vrai, il serait possible que deux individus semblables existent initialement *(ibtidā'an)* d'après ce que vous même dites et que cela entraînerait l'absence de distinction.

En bref, cette étude n'a pas de relation avec le retour du non-existant.

Shirāzī répond aux deux objections de la manière suivante : Ad primum : La distinction entre deux choses selon une même notion *(bi-ḥasab nafs al-amr)* n'est pas séparable de la différence soit dans la quiddité soit dans les accidents individuels. Si celle-ci n'existe pas, la première n'existera pas non plus.

Quand l'objectant dit : « s'ils ne se distinguaient pas, ils ne seraient pas deux choses », il fait une pétition de principe car ce dont on parle, c'est, avec la possibilité du retour d'une chose et la supposition de son semblable avec elle, il n'y aurait pas « deux » parce qu'on ne pourrait pas les distinguer bien que l'une serait « revenue » et l'autre « continuant » *(musta'nif)*.

Ad secundum. La supposition de deux choses (est) de tous les points de vue, quel qu'il soit, même si c'est pour écarter la distinction factuelle *(al-imtiyāz al-wāqi')*. Mais dans le problème que nous discutons, cela est nécessaire avec la réalisation de la distinction factuelle, dès que le retour est posé.

36,12 s'il revient *(wa 'ala annahu law u'īda)*

C'est dit, Shirāzī, un second aspect de l'impossibilité du retour du non-existant. Si le non-existant pouvait revenir, en lui-même *(bi-'aynihi)* i.e. avec tous ses concomitants individuels et les conséquentia *(tawābi')* de sa quiddité, il serait également possible que revienne le premier temps, puisqu'il en fait partie.

Et parce que le temps est devenu non-existant il serait possible qu'il revienne puisque dans l'hypothèse de la possibilité du retour on ne distingue pas le temps du non-temps.

Or une telle conséquence est absurde puisqu'elle aboutit à affirmer qu'une chose commence initialement *(al-mubtadi')* selon l'aspect même où elle est dite « retournée ». Car ce qui commence *(al-mubtadi')* ne signifie pas autre chose que ce qui existe en son temps.

Shirāzī voit dans cette hypothèse du retour du non-existant quatre erreurs : 1) La chose est affirmée être antérieurement à son temps. C'est aussi impossible que le fait d'être antérieur à soi selon l'essence ou la conjonction des deux opposés. 2) Impossibilité pour la chose d'être « retournée » parce qu'elle existe au second temps non dans le premier temps. 3° La suppression de la séparation et de la distinction entre le commencement et le retour car il n'y a retour que s'il y a commencement; et la distinction entre les deux est nécessaire.

Et ce fait n'est pas fondé sur le fait que tout temps fait partie des caractères individuels mais il suffit qu'il soit parmi les signes de l'individuation et des concomitants de la quiddité réelle *(al-huwiyya al-'ayniyya)*, qui a des semblables dans les espaces, les positions et les temps.

On a objecté à cet argument en disant : nous n'admettons pas que ce qui existe dans le temps premier est « commençant » *(mubtadi')*. Cela serait vrai si le temps lui-même n'était pas également revenu. Si le temps « revient » identiquement à lui-même il y aurait régression à l'infini parce qu'il n'y a pas de différence entre le commencé, le retourné et la quiddité ni par l'existence, ni par aucun des accidents individuants sinon il n'y aurait pas pour lui-même retour, mais par l'antériorité et la postériorité en ce sens que celui-ci est dans un temps antérieur et celui-là dans un temps postérieur. Il y aurait pour le temps un temps; il retournerait après sa non-existence et il y aurait régression à l'infini.

Shirāzī pour répondre à ces deux objections dit : il ne peut échapper à ta perspicacité que l'antériorité et la postériorité, le fait de suivre et la fin sont des intentions essentielles des parties du temps. On l'a vu en son lieu. En bref, il faut dire que l'arrivée de chaque partie du temps, là où elle arrive, est une des nécessités essentielles de la quiddité du temps dont il ne se départ pas. Il en est de même des rapports des parties entre elles. Si on suppose par exemple que le jeudi tombe le vendredi, il n'en serait pas moins, avec cette supposition, le jeudi. De même si l'on suppose que hier tombe demain il sera, bien qu'il soit demain, hier parce que le fait d'être hier, c'est ce qui le constitue. Dès lors, bien que, par hypothèse, il serait « revenu » il n'en est pas moins « commençant » d'après la réalité.

Shirāzī fait remarquer en terminant cette glose, que pour les *mutakallimūn* le temps n'a pas d'existence réelle, c'est quelque de relatif rapporté à un événement considéré par la coutume comme important. Avicenne a voulu dans sa réfutation englober aussi cette opinion.

Livre I - Chapitre sixième

37,6 Revenons au point ou nous étions *(wa na'ūdu ila mā kunnā fīhi)*

Une fois qu'il a affirmé que l'existence et la choséité générales sont les choses les plus connues du point de vue de l'appréhension *(taṣawwuran)* et de l'existence, et qu'il ait fait remarquer qu'il n'y a pas d'autre significat qui soit plus connu et antérieur au nécessaire et au non nécessaire, — si la nécessité est référée à l'existence, celle-ci est nécessaire, si elle est référée à la non-existence, celle-ci est impossible, et si la non-nécessité est référée à l'une des deux ou aux deux il en résulte la possibilité générale ou particulière, — il revient aux propriétés de chacune des deux selon l'intention et le significat parce que les

propriétés et les accidents essentiels des divisions premières du sujet sont comme des principes des modes essentiels des parties. Il faut donc les considérer en premier.

37,7 les choses qui sont du domaine de l'existence *(Inna l-umūr al-latī tadkhul fī l-wujūd)*

Shīrāzī essaie de donner une explication de la genèse des trois notions : nécessaire, possible et impossible.

Les auteurs qui se sont occupés de classifier ces notions, dit-il, considérèrent les trois intentions et l'état des quiddités universelles par rapport à l'existence et à la non-existence, — selon le significat des divisions, sans prêter attention à leur référence à ce qui existe dans la réalité, — ce qui est exigé par la démonstration. Ils remarquèrent qu'il n'y a pas de significat universel qui ne fut qualifié par l'une des trois notions. Ils en tirèrent la conclusion que tout significat, selon son essence, ou bien exige l'existence, ou il exige la non-existence ou n'exige ni l'une ni l'autre. Il en résulte les trois divisions : le Nécessaire par soi, le possible par soi, l'impossible par soi.

Évidemment la supposition de quelque chose qui exigerait en même temps l'existence et la non-existence est absurde. C'est le sens de l'affirmation que la division précédente est, du point de vue intellectuelle, exhaustive.

Puis quand ces auteurs en vinrent à la voie démonstrative, ils trouvèrent que la supposition d'une quiddité qui exige son existence est quelque chose qui n'est pas obtenue par démonstration, bien que ce fut un des cas envisagés dans la première division. Aussi posèrent-ils d'abord l'intention de nécessaire *(wājib)* pour cela. Quand ils se mirent à expliquer les caractères propres de ce nécessaire, un autre sens apparut pour le nécessairement existant, à savoir ce dont l'existence est son essence même. C'est une voie qu'ils ont l'habitude de suivre dans certaines questions pour les rendre plus accessibles à leurs élèves.

Mais, continue Shīrāzī, Avicenne a suivi une voie plus proche de la vraie mise au point *(al-taḥqīq)*. Il fait remarquer que tout existant, quand l'intelligence l'observe, et qu'elle examine son essence en tant que telle, sans égard à autre chose, alors elle voit nécessairement : ou bien que l'existence lui est nécessaire de sorte que son essence, par lui-même, vérifie la vérité de l'attribution de l'existant dans un sens général *(bi-an takuna dhātuhu, bidhātihi, miṣdāqan li-ḥaml al-mawjūd bil-ma'na al-'amm)*; ou il n'en est pas ainsi.

Dans le premier cas on a affaire au Nécessaire par essence, le premier Vrai. Quant au second cas, il n'est pas impossible puisqu'au départ, on a considéré qu'il était existant. Appellons-le « possible ». Le possible, c'est ce qui a besoin pour exister de quelque chose autre que sa propre essence. C'est ce qui lui donnera d'exister, soit par adjonction de quelque chose à lui soit qu'il se connecte à autre chose. Le premier cas est celui des quiddités existantes; le second cas, est celui des existences *(al-wujūdāt)*. En effet l'existentialité *(mawjūdiyyat)* des quiddités est obtenue par leur rattachement *(inḍimām)* à l'existence ou son union *(ittiḥād)* avec elle. Tandis que l'existentialité des existences est obtenue par leur émanation *(ṣudūr)* du producteur *(al-jā'il)* complet, d'une émanation simple.

Dès lors, ce qui rend vrai *(miṣdāq)* l'attribution de l'existant général et le principe de son abstraction *(intizā'ih)* dans le nécessaire par soi, c'est son essence elle-même, par elle-même, sans considération d'une autre formalité *(ḥaythiyya)*, conditionnante ou causante.

Dans le cas du possible cela a lieu par l'intermédiaire d'une autre formalité, autre que l'essence elle-même, rattachante ou unissante dans le cas où le possible est une quiddité donnée, « liante » *(irṭibātiyya)* « connexante » *(ta'līqiyya')* s'il s'agit d'un des aspects des existences. Car la possibilité a lieu pour les quiddités dont le significat est extérieur à leur significat. Et l'existant possible consiste en ce qu'il n'y ait pas de nécessité pour son existence ou sa non-existence par rapport à son essence en tant que telle. Et la possibilité des existences même, c'est d'être par elles-mêmes attachées, liées. Par leurs quiddités *(ḥaqīqa)*, elles sont des rattachements et des liens au Nécessairement existant par lui-même. Leurs quiddités sont des quiddités dépendantes *(ta'līqiyya)* et leurs essences sont des essences effluantes *(fayḍāniyya)* de la source de l'existence : elles sont comme des rayons de la lumière des lumières, à l'encontre des quiddités qui sont stables en elles-mêmes. Bien qu'elles ne fussent pas stables avant l'existence, cependant elles sont des *a'yān*, appréhendées par leurs essences *(mutaṣawwara bi-kunhihā)* tant qu'elles existent, même si c'est dans l'esprit. Tant qu'elles ne sont pas éclairées par la lumière de l'existence, on ne peut pas dire d'elles qu'elles n'existent pas, ni qu'elles ne sont pas non-existante dans un moment donné. Elles demeurent — malgré leur voilement essentiel et leur occultation *(buṭūnihā)* radical, — pré- et postéternellement.

Shīrāzī renvoie à son *al-Asfār al-arba'a* pour plus de détails.

37,11 l'existant qui de soi est nécessaire *(inna wājib al-wujūd bidhātihi)*

Il mentionne les cinq attributs du Nécessairement existant : Il est sans cause, nécessaire de tous points de vue, n'a pas d'égal, il est simple, n'a pas d'associé dans l'essence *(al-ḥaqīqa)*. Donc pas de dépendance d'un autre, n'a pas d'accident, n'a ni forme ni matière, pas de genre, pas d'espèce, pas de définition, ni d'agent, ni de fin, ni d'associé dans son existence propre.

38,1 Que l'existant nécessaire n'ait pas de cause, cela est évident *(ammā anna wājib al-wujūd lā 'illata lahu faẓāhir...)*

Il n'est pas possible qu'une même chose soit nécessairement existante par soi et par un autre. Ce qui est nécessairement existant par autrui est possible par lui-même. En effet, si on rejette ce dernier ou si on ne considère pas son existence, il faudrait :

ou bien que demeure la nécessité de son existence dans son état,

ou qu'elle ne demeure pas.

Dans le premier cas, la nécessité de son existence n'est pas par autrui. Dans le second cas, elle n'est pas par lui-même.

Il est donc établi que tout ce dont la nécessité de l'existence est par un autre, n'est pas nécessairement existant à cause de l'incompossibilité de deux contradictoires. Il est donc nécessairement possiblement existant par lui-même. Donc tout nécessairement existant par un autre est possiblement existant par lui-même.

38,11 l'existant possible en lui-même *(inna kulla mā huwa mumkin al-wujūd bi'tibār dhātihi)*

Avicenne veut montrer, dit Shīrāzī, le besoin pour le possible d'avoir toujours une cause, dans les deux cas : de son existence et de sa non-existence.

En effet si l'un de ces deux états arrive, il faut ou bien que son essence, par elle-même, soit suffisante pour être qualifiée par lui et qu'elle soit vraie de lui. Alors son essence sera nécessaire. Or on avait dit qu'elle était possible. Ce qui est contradictoire. Ou bien elle n'est pas suffisante, elle a besoin pour chacun des deux cas, une cause. C'est ce qu'il fallait démontrer.

Il s'agit soit d'une cause de l'existence : c'est l'existence de la cause; soit de l'absence d'une cause : c'est sa non-existence. Mais la distinction entre la causalité et le fait d'être un effet, pour les non-existences *(al-a'dām)* n'a lieu que par voie de consécution *('ala sabīl al-taba'iyya)* et per accidens.

39,6 il faut qu'il devienne nécessaire *(yajibu an yaṣīra wājiban bil-'illa)*

Le propos d'Avicenne, dit Shīrāzī est de montrer que le possible, à moins de devenir nécessaire par une cause, n'existera pas. Et cela parce que une fois que ce qui est appelé cause est réalisé, ou bien son existence devient nécessaire ou bien non. Si elle devient nécessaire, la réponse est trouvée. Si elle ne devient pas nécessaire, le possible reste possiblement existant, et son existence ne se distingue pas de sa non-existence; aucune distinction n'est faite entre ces deux états. Pour que l'un se réalise, il a besoin d'un autre état. La question se posera pour celui-ci : est-il possible ou nécessaire.

S'il est possible encore, nous revenons au même cas qu'avant. Or on avait supposé le contraire. Ce qui est absurde. S'il est devenu nécessaire, il l'est devenu par le nécessitant, à savoir la cause, sans autre.

Avicenne, continue Shirāzī, affirme cela en disant : si son existence et sa non-existence sont possibles, avec la présence de la cause de l'existence, alors il aura besoin de l'adjonction d'une autre cause ; et de nouveau la question se posera à son sujet : il y aura une deuxième, une troisième, une quatrième cause ad infinitum. C'est la régression ad infinitum. Que celle-ci soit possible ou non, il faudra ou bien que l'existence et la nécessitation arrive par la réunion de ces causes enchaînées, ou bien non.

Si elle arrive, nous avons ce que nous cherchons. Si cela n'arrive pas alors ce que nous avons supposé être cause pour lui ne l'est pas. Ce qui est absurde.

Ici Shirāzī repousse dédaigneusement certaines positions qui voudraient que la chose devienne, du point de vue de la chose ou de sa cause plus apte à recevoir l'existence ou la non-existence d'une aptitude *(awlawiyya)* qui n'atteint pas la nécessité, ou que l'un des deux termes est plus convenable *(alyaq)* par rapport à l'essence possible, d'une convenance n'atteignant pas la nécessité, non de la part d'un principe extérieur ni par une nécessitation et une causation essentielles. Tout cela est à ses yeux pure élucubration *(talfīqāt)* d'auteurs postérieurs, aisément réfutée une fois qu'on a compris ce que signifie la quiddité et l'existence et le sens de la nécessitation *(al-iqtiḍā')* et que la quiddité en tant que telle, n'a pas de cause par rapport à l'existence, ni complète ni incomplète.

39,7 et par comparaison à elle *(wa bil-qiyās ilayhā)*

Sache, dit Shirāzī, que la nécessité, la possibilité et l'impossibilité se représentent, en tant que significats comme étant : *a)* soit par soi ; *b)* soit par un autre ; *c)* soit par rapport à un autre. Il y a donc théoriquement neuf cas.

Mais l'examen et la démonstration montrent qu'il n'est pas possible que la possibilité se réalise par un autre, parce que le sujet de la possibilité par autrui est : 1. ou bien le possible par soi ; il faudra alors qu'une seule et même chose se soit réalisée par soi et par un autre, en même temps par un autre, en même temps. Or on a montré que c'était impossible. 2. ou bien le nécessaire par soi ou l'impossible par soi ; il faudrait alors qu'il y ait transformation de la réalité et disparition de ce qui est par soi.

Il reste les autres divisions. Le sujet de la nécessité par autrui n'est pas le nécessaire par soi, on l'a vu, ni l'impossible, sinon il y aurait contradiction. C'est donc le possible par soi parce qu'il signifie ce qui n'a pas de nécessité *(ḍarūra)* dans l'existence et la non-existence. La possibilité est donc d'un état préparatoire *(isti'dādī)* dont le rapport à la nécessité est un rapport d'achèvement.

Il en est de même pour le sujet de l'impossibilité par un autre : il n'est pas le possible par soi à l'exclusion de l'impossible par soi, et du nécessaire par soi.

Quant au sujet de la nécessité *(al-wujūb)* par rapport à un autre, il peut être : le nécessaire par soi, et le possible par soi, à l'exclusion de l'impossible par soi, — sauf selon la supposition qu'il l'est par rapport à ce qui l'exige ou est exigé par lui *(ila bi-ḥasab al-taqdīr bil-qiyās ila mā yulzimuhu aw yastalzimuhu)* car le sens de la nécessité par rapport à un autre, c'est la nécessité *(ḍarūrā)* de la réalisation de la chose eu égard à l'autre voie de rappel *(istid'ā)* qui est plus général que exigence *(iqtiḍā')*. Cela revient à dire que l'essence de cet autre tient absolument à être à cette chose soit que cela soit dû à une exigence essentielle *(iqtiḍā' dhātī)* ou d'un besoin essentiel *(bi-ḥājatin dhātiyya)*, à cause d'une existence « dépendante » *(wujūd ta'alluqī)*, car entre la cause complète et son effet, il y a une nécessité de l'un par rapport à l'autre dans ce sens.

En effet la nécessité de la cause par rapport à l'effet consiste en l'appel qu'elle lui fait *(istid'ā'ihi)* de telle sorte que sa nécessitation par elle pour qu'il soit est ce qui entraîne nécessairement son existence, que cela soit par elle-même ou par un autre.

Et la nécessité de l'effet par rapport à la cause consiste dans le fait qu'elle

est, par son entièreté, différente de lui, à moins que l'effet ait une stabilité nécessaire à l'extérieur, en ne tenant pas compte de ce que l'effet a une nécessité acquise de la cause. C'est là l'état de l'effet en lui-même ; on l'exprime par « la nécessité par autrui ».

Quant au sujet de la possibilité par rapport à un autre, il se réalise dans les choses par rapport à des choses qui n'ont pas entre elles le rapport de causalité ou d'effet, comme c'est le cas du nécessaire par soi par rapport à un autre existant nécessaire... ou comme l'état de l'impossible par soi par rapport à des possibles existants.

Quant au sujet de l'impossibilité par rapport à un autre, il peut également être nécessaire par soi comme si on considère son état par rapport aux contradictoires *(naqā'id)* de ce par quoi il est nécessité.

Et il peut être un possible par soi comme dans le cas du possible par rapport à ses deux contradictoires *(naqīḍayh)* ou le contradictoire de sa cause.

Et il peut être un impossible, comme dans le cas du contradictoire *(naqīḍ)* du nécessaire par soi par rapport à lui et par rapport à ses concomitants nécessaires et ses effets.

39,17 il n'est pas acceptable que l'existant nécessaire soit... *(Wa lā yajūz an yakūna wājibu l-wujud mukāfi'an)*

Tu as appris, dit Shirāzī, que la nécessité de l'existence par rapport à un autre ne se réalise dans une chose que par rapport à ce qui est une cause nécessitante pour lui et un effet nécessité par lui. Il ne se réalise donc pas entre deux nécessaires par soi.

Ce que l'on entend par « équipollence » *(takāfu')* entre deux choses dans l'existence, c'est la « concomitance » *(talāzum)* intellectuelle entre les deux de sorte que chacun d'eux demande essentiellement l'existence de l'autre et refuse de se séparer de lui. C'est là le sens même de la nécessité par rapport à un autre. C'est un autre sens que celui de la nécessité par un autre. Mais cela ne se réalise qu'entre choses dont l'une est nécessitée par l'autre d'une certaine manière ou les deux sont nécessitées par une troisième qui établit la connexion entre les deux.

Chaque fois qu'il y a deux choses dont l'une ne nécessite pas l'autre et qu'il n'y ait pas une troisième qui établit entre elles une connexion (de sorte que cette troisième nécessite chacune des deux par l'autre ou avec l'autre), alors il n'y a pas de « concomitance » nécessaire entre elles dans l'existence : l'esprit ne refuse pas de voir chacune d'elles séparée de l'autre.

Il faut donc, dans l'équipollence entre deux nécessaires que chacun des deux soit nécessité par l'autre et il ne suffit pas que chacun d'eux soit nécessaire par soi.

Cela étant clarifié, venons-en au texte d'Avicenne. En résumé celui-ci a voulu dire ceci. Si on suppose que les deux nécessaires sont équipollents dans la concomitance nécessaire, il faudra, si on considère l'essence de l'un d'eux en elle-même, ou bien que son existence soit nécessaire ou non. Si son existence est nécessaire par soi, il faut ou bien que son existence soit nécessaire par l'autre également ou non. La première supposition est fausse. La seconde entraîne le contraire de ce que nous avons supposé puisqu'il n'y a pas de connexion entre l'une et l'autre.

Il n'y a donc pas de concomitance nécessaire entre eux du point de vue intellectuel.

Si son existence n'est pas nécessaire par soi, elle est possible par soi, — car le dilemme s'impose — et nécessaire par l'autre pour établir la connexion nécessitante. Il faut donc ou bien que l'autre soit également ainsi i.e. possible de soi, nécessaire par autrui, ou non. Dans le premier cas, il faut ou bien qu'il donne la nécessité à celui-ci, lui étant dans le domaine du possible, ou qu'il le lui donne, lui étant dans le domaine du nécessaire. S'il le donne lui étant dans le domaine du nécessaire on aura un cercle vicieux *(al-dawr)* et la nécessité de son existence n'aura pas lieu parce que cette nécessité pour l'autre n'est pas de soi, comme on l'a supposé, ni d'un troisième, comme dans

la concomitance nécessaire qui a lieu entre deux effets provenant d'une même cause, bien plus de celui de qui il reçoit la nécessité.

Et s'il le lui donne, lui étant dans le domaine de la possibilité, alors la nécessité de celui-ci viendrait de la possibilité de celui-là, d'une possibilité essentielle pour lui, non reçue de l'essence de celui-ci. Alors ils ne seront pas équipollents.

De même si celui-là, selon sa possibilité essentielle, était cause de la nécessité de celui-ci, il y aurait nécessairement « dislocation » *(infikāk)* de l'existence de celui-ci de l'existence de celui-là et il existerait avec sa non-existence. Cela aussi contredit la notion d'équipollence dans l'existence.

Et également cela entraînerait que ce qui est en puissance nécessite ce qui est en acte et que la non-existence donne l'existence parce que la possibilité est quelque chose de non-existentiel en puissance.

Il est donc prouvé à partir de ces prolégomènes l'impossibilité pour deux nécessaires d'être équipollents dans l'existence car il faut dans la concomitance nécessaire que l'un des deux concomitants soit une cause nécessitante de l'autre ou que les deux soient ensemble, effets d'une cause extrinsèque. Tout cela contredit le fait que les deux concomitants sont nécessairement existants.

Si l'on demande comment se fait-il qu'Avicenne ait fait des suppositions, dans cette argumentation, dont certaines contredisent la position originelle du problème, comme que l'un des deux nécessaires soit possible de soi, nécessaire par autrui ; or la possibilité par soi contredit la nécessité par soi.

Nous répondrons que dans la position du problème, qui nie que les deux nécessaires soient équipollents dans la nécessité de l'existence, l'intelligence peut au premier abord croire qu'il existe deux choses dont les essences sont suffisantes pour nécessiter leur existence. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait quelque chose d'extérieur ajouté à elles. Qu'elles soient nécessairement existantes, dans ce sens, ne contredit pas la non-indépendance de chacune d'elles dans l'existence et le besoin de l'autre. Ce qui est nié, c'est le besoin des deux ensemble ou le besoin de l'une d'elles, d'un troisième.

41,7 ou bien qu'il y ait une cause extérieure qui les rende nécessaires tous les deux *(aw yakun hunāk sababun khārijun yūjibumā)*

Cela signifie, dit Shīrāzī, comme on l'a vu précédemment, que la concomitance nécessaire, quand on l'examine de près, doit avoir une cause nécessitante *('illa muqtadiya)* ; elle est soit entre elle et ses deux effets ou entre deux de ses effets, non pas de n'importe quelle manière mais selon que la cause nécessitante exige une certaine connexion et un besoin de chacun d'eux pour l'autre. Car chaque fois que deux choses dont l'une n'est pas cause nécessitante de l'autre ni effet d'elle, et qu'il n'y ait pas de lien entre les deux par référence à une troisième, alors pareillement, il n'y a pas de connexion de l'une avec l'autre et il n'y a pas de nécessité par elle, par rapport à elle. L'esprit peut supposer l'une disjointe de l'autre.

Mais, continue Shīrāzī, beaucoup de personnes et parmi elles Abū l-Barakāt al-Baghdādī, l'imān al-Rāzī et l'auteur de l'*Ishrāq* n'ont pas compris cela et ont prétendu que la concomitance nécessaire entre deux choses dont l'une n'est pas cause de l'autre peut avoir lieu sans qu'une troisième nécessité les lie entre les deux. Ils prennent comme exemple le relatif. C'est là aux yeux de Shīrāzī une opinion fausse, Avicenne, dit-il, a montré cette erreur en disant : « qui les rende nécessaires toutes les deux en rendant nécessaire la relation qui existe entre les deux. » (41,7-8).

Les deux phrases indiquent deux parties de cette concomitance nécessaire qui a lieu entre les deux effets. La première indique la concomitance dans l'existence extérieure comme entre la matière et la forme car pour chacune d'elles il y a un fondement *(aṣl)* non indépendant et quelque chose de connecté à l'autre qui achève son existence.

Donc la cause extrinsèque les nécessite tous les deux et nécessite chacune d'elles en les connectant à l'autre.

La deuxième phrase indique la concomitance nécessaire dans l'intellection comme la concomitance nécessaire entre les deux relatifs.

Puis il mentionne la fausseté de l'exemple qu'ils ont donné en parlant des deux relatifs, en montrant leur besoin d'une troisième chose qui les unisse, en disant : « et aucun des deux relatifs n'est nécessaire par l'autre » (41,8-9). Et cela se voit par le fait que les deux relatifs ne sont pas comme ils l'ont supposé tels que l'un n'a pas besoin de l'autre, car chacun d'eux, bien qu'il soit avec l'autre a besoin d'un troisième, qui est leur cause, et de la matière de l'autre ou son sujet.

Aussi aucun des deux ne peut se passer de l'autre d'aucune manière, et le besoin que l'un a de l'autre n'est pas un cercle vicieux. Expliquons cela, ajoute Shīrāzī. Si par relatifs on entend les deux qualifiés, alors chacun des deux exige, non pas en lui-même, en tant qu'il est ce qu'il est, mais du point de vue de ce qui le fait relatif réellement de l'essence de l'autre. Il n'y a pas là de cercle vicieux.

Mais si ce que l'on entend ce sont les deux simples réels, alors chacun d'eux a besoin en lui-même non pas de l'autre mais de sa matière et de son sujet. Là aussi il n'y a pas de cercle vicieux.

Si on entend les deux composés connus pris de l'attribut et du qualifié, alors chacun d'eux a besoin non dans sa totalité mais en partie de l'autre. Là aussi il n'y a pas de cercle vicieux.

41,11 Et cela parce qu'il faut nécessairement *(wa dhālika li annahu lā yakhlū)*

Avicenne fait allusion, dit Shīrāzī, à ce qu'il avait dit précédemment : « il n'est pas possible qu'elles soient équivalentes dans l'existence » (41,5) i.e. si aucun des deux nécessaires n'est une cause absolue de l'autre et qu'il n'y ait pas pour les deux une cause extérieure aux deux, alors il faudrait, ou que l'existence de l'un d'eux et sa quiddité propre soit avec l'autre, ou qu'il n'en soit pas ainsi.

Dans le premier cas, son existence serait une existence relative, « dépendante » *(ta'alluqī)* comme l'existence des relatifs et des accidents et des formes imprimées. Comment serait-il le nécessairement existant alors qu'il appartiendrait aux possibles dont l'existence est déficiente, n'ayant pas, comme les substances séparées, une existence autonome et comment serait-il cause de la chose avec laquelle il est équivalent du point de vue de l'existence ? Bien plus, celle-ci lui serait antérieure, absolument. Elle ne pourrait être cause de la connexion entre les deux comme c'est le cas des deux équivalents mais d'un seul côté comme c'est le cas de la cause et de l'effet.

En ce qui concerne la seconde supposition, il n'y aurait pas entre les deux une simultanéité essentielle ni de lien existentiel. La simultanéité lui serait accidentelle, elle lui adviendrait après la stabilisation de son existence propre, comme c'est le cas des relatifs auxquels advient la relation une fois qu'ils ont existé, tel le capitaine du navire ou le propriétaire de la maison.

41,16 Et de même, l'existence qui le concerne *(wa ayḍan fa'inna l-wujūda al-ladhī yakhuṣṣuhu)*

Avicenne, dit Shīrāzī, signale ici la simultanéité qui advient aux deux équipollents après que chacun d'eux a eu son existence propre. On peut envisager deux cas : 1. Un des deux est cause de l'autre. 2. Cette causalité n'existe pas.

Dans le premier cas, bien que l'existence propre de l'un soit liée à l'autre, il ne lui est cependant pas lié en tant qu'il lui est équivalent et en tant qu'il est avec lui mais du point de vue de son essence qui est antérieure à lui per se, et du point de vue de son existence qui lui est propre comme le père et le fils : ils ne sont pas équivalents dans l'origine *(aṣl)* de l'existence mais dans un attribut subséquent aux deux, à savoir la paternité pour l'un et la filiation pour l'autre.

Cependant la cause de la simultanéité advenant et du lien essentiel intellectuel, c'est cette cause par son existence propre antérieure.

Dans le second cas, c'est-à-dire quand l'un n'est pas cause de l'autre, la connexion qui advient aux deux est accidentelle, qu'elle soit nécessairement

concomitante *(lāzim)* ou non. Il faut que la cause première de la connexion soit quelque chose d'extérieur aux deux, faisant exister leurs essences, et par leur intermédiaire la connexion terrestre. L'équipollence-ci, n'est qu'accidendelle, qu'elle soit concomitante ou séparée. Or ce dont nous parlons, précise Shirāzī, c'est des équipollents du points de vue de l'essence et de l'existence propre. Et l'on sait que pour les deux équipollents par accident, il faut une cause, qu'elle soit dans l'un des deux ou extérieur à eux. Dans les deux cas, ils sont du point de vue de l'équipollence, causés.

Parmi les erreurs où l'on tombe ici, continue Shirāzī, il y a celle de certains auteurs distingués qui ont voulu prouver l'unicité du Nécessaire de la manière suivante. S'il y avait deux nécessaires, disent-ils, il faudrait : ou bien qu'il puisse y avoir disjonction l'un de l'autre ; ou bien cela n'est pas possible. Si cela était possible, on rendrait possible la non-existence du nécessaire, ce qui est absurde. Si cela était impossible, il y aurait entre eux une concomitance intellectuelle. Or la concomitance nécessaire exige que l'un des deux concomités soit causés ou les deux. Dans les deux cas, cela entraîne la causation du nécessaire. Ce qui est absurde. La multiplication du nécessaire, concluent-ils, est donc impossible.

L'erreur provient, conclue Shirāzī, de ce qu'ils n'ont pas distingué entre : la possibilité essentielle et la possibilité par rapport à un autre. Or ce qui est contradictoire à la nécessité essentielle, c'est la première non la seconde.

Livre Premier - Chapitre septième

43,4 le nécessairement existant doit être une essence unique *(inna wājiba l-wujūd yajib an yakūna dhātan wāḥidatan)*

Le nécessairement existant par essence *(bil-dhāt)*, dit Shirāzī, ne peut être qu'unique. Car si on suppose qu'il y en a deux, il faudrait :

1. Ou bien que l'intention dans laquelle ils conviennent soit exactement la quiddité *(ḥaqāqa)* de l'un d'eux de sorte qu'il ne diffère en rien de l'autre en ce qui concerne la base même de la quiddité.

2. Ou bien non.

Si le second convient avec le premier dans la base de la quiddité et qu'il diffère de lui en ce que lui est ceci et l'autre cela, il faudra à tout prix qu'il y ait quelque chose qui accompagne cette quiddité commune pour que l'un soit distingué de l'autre. Cette adjonction ne peut être que du domaine des accidents conséquents non constitutifs de la quiddité commune. Or tout ce qui est accidentel est causé soit par la quiddité elle-même soit par une cause extrinsèque. Si cette adjonction qui distingue l'un de l'autre est la quiddité elle-même, il n'y aurait pas plusieurs nécessairement existants.

S'il s'agit d'une cause extrinsèque aux deux, le nécessairement existant par lui-même serait nécessairement existant par un autre, ce qui est impossible.

43,9 quelque chose l'accompagne par quoi elle est celui-ci *(qad qāranahu shay'un bihi ṣāra hādha...)*

Peut-être, dit Shirāzī, Avicenne a-t-il voulu mentionner les deux divisions de la composition intellectuelle : l'une selon les parties prédicatives *(al-ajzā' al-maḥmūla)* l'autre selon les parties secundum rationem *(al-ajzā' al-dhihniyya)*.

Ou bien fait-il allusion aux deux variétés de la composition : celle de l'esprit et celle extérieure, — car il n'a pas encore établi la simplicité du Nécessairement existant.

L'intention commune est une partie intellectuelle ou extérieure pour ses individus dont chacun se compose d'elle et d'un « appropriateur » autre qu'elle. Elle se trouve donc dans les deux du point de vue de l'esprit *(dhihnan)*, ou extérieurement. Il n'en est pas ainsi pour l'intention commune si on la prend absolument, sans condition, par comparaison à ses individus : simples à l'extérieur, ou composés du fait de l'attribution qui leur est faite selon cette considération.

On ne dit pas que la couleur est dans la noirceur mais qu'elle est dans le noir. Et dans la seconde reprise, Avicenne, continue Shirāzī, a voulu faire remarquer la différence qu'il y a entre la « différence » comme le sensible, le rationnel et son principe : le sens, la raison ; ou même entre la forme animale et la forme humaine. Par exemple l'adjonction de « rationnel » à « l'animal » est une adjonction du fait même qu'il est homme ou qu'il est devenu homme du fait qu'il est uni à l'animal. Et l'adjonction *(luḥuq)* de la rationalité à lui est l'adjonction de quelque chose qui l'a rendu homme.

De même la relation de l'individualité et de son principe à l'espèce est comme la relation de la différence et son principe au genre.

43,15 ce sont les accidents et les conséquences *(hiya al-a'rāḍ wal-lawāḥiq)*

Il ne s'agit pas, dit Shirāzī, des accidents étrangers mais de ce qui concomitant ou séparé, correspond à l'essentiel constitutif. Les prémisses de ces démonstrations sont les suivantes : 1. Le Nécessairement existant est quelque chose de positif, bien plus c'est la véhémence de l'existence, contrairement à l'opinion des *Muṭāraḥāt*. 2. La nécessité par soi ne peut pas être une propriété extrinsèque de l'essence (contrairement à Fakhr al-Dīn al-Rāzī). 3. Le Nécessairement existant est une intention une, commune à d'autres si la communauté était possible, contrairement à Ash'arī pour qui l'existence est « un commun verbal » *mushtarak lafdhī*. 4. La détermination *(ta'ayyun)* est quelque chose de positif s'ajoutant à l'essence des individus. 5. Ce qui détermine la communauté est autre que ce qui détermine la diversité *(mā bihi al-ishtirāk ghayr mā bihi al-ikhtilāf)*, contre les Ishrāqiyyūn.

45,1 la division de l'intention de la « nécessité » de l'existence *(wa huwa anna inqisām ma'na wujūb al-wujūd)*

Cette preuve, dit Shirāzī, se propose de montrer que le Nécessairement existant n'est pas un genre qui se diviserait par des différences spécifiques ; ni une espèce dont les individus se distingueraient par des accidents.

Si la nécessité de l'existence était un genre, il faudrait qu'elle se différencie par des différences. Cela est impossible pour deux raisons :

1° Il faudrait que la différence « divisante » donne la réalité du genre et son intention. Le conséquent est impossible car il a été établi en logique que la différence divisante n'a pas de rôle dans l'octroi du genre ni dans l'établissement de sa quiddité *(ḥaqiqa)*. Son seul rôle est de lui donner l'existence.

2° Il en résulterait que la nécessité de l'existence arriverait elle-même par un autre et par elle-même.

De même affirmer que le Nécessairement existant est une espèce est faux et cela pour trois raisons :

1° La multiplication des individus d'une même espèce n'a lieu que par des caractères individuants. Et le rapport des individus à l'espèce est comme le rapport de l'espèce au genre à savoir qu'il ne donne pas l'intention spécifique, il ne donne que son existence. Il résultera dans ce cas la même absurdité qui a résulté de l'adjonction de la différence dans le cas précédent.

2° Il en résulterait que le Nécessairement existant arriverait par lui-même et par un autre comme on l'a vu. C'est à quoi fait allusion Avicenne.

3° Il en résulterait que le Nécessairement existant serait dépendant de la matière et cela parce que la multiplication de l'intention spécifique ne peut pas se réaliser par les concomitants parce qu'ils nécessitent la limitation à un :

il faut des accidents distinctifs qui peuvent être transitoires. Chaque individu aurait besoin d'une matière porteuse de la puissance et de la disposition. Or ce qui est tel est aussi porteur de la puissance à sa non-existence. Et c'est pourquoi il s'oppose essentiellement au Nécessairement existant.

46,4 Nous pourrions montrer cela d'une manière brève *(wa qad yumkin hādhā naw' min al-ikhtiṣār)*

i.e., dit Shirāzī, on peut montrer l'unicité du Nécessairement existant par une espèce de démonstration plus brève. Non que ce qui va être proposé est un résumé de la démonstration précédente car le point de départ *(al-ma'khadh)* est différent.

46,16 En d'autres termes *(wa bi-'ibāratin ukhra)*

C'est, dit Shirāzī, une preuve proche de la précédente. La différence c'est que dans cette dernière ce qui est considéré, c'est l'attribut de la nécessité *(ṣifat wujūb al-wujūd)* tandis qu'ici, c'est le sujet d'attribution. De plus il y a addition d'une autre alternative : c'est que le sujet qualifié et le qualificatif sont une seule et même chose, mais son statut est le même que celui de la première alternative.

47,6 a Par conséquent le nécessairement existant est un *(fa-'idhan wājib al-wujūd wahidun bil-kulliyya)*

C'est le texte de l'édition du Caire. Shirāzī lit, à la place de *bil-kulliyya bil-kalima* (par la parole) et commente en disant : i.e. selon le nom ou par la quiddité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas pour son nom un autre « nommé » ni pour son identité *(huwiyya)* quelque chose d'égal *(mumāthil)* au contenu de son nom.

47,6 b non comme des espèces sous un genre *(laysa ka-anwā'in taḥta jinsin)*

Nous avons vu plus haut que Shirāzī avait lu « *wāḥid bil-kalima* » (un par le mot) au lieu de « *bil-kulliyya* » (entièrement). Il poursuit ici son commentaire d'après sa lecture. Il dit que cette expression de 47,6 est une explicitation *('aṭf bayān)* de « un par le mot » car il ne se dit pas d'espèces différentes.

Si elles étaient sous un même genre, elles seraient une par le mot car ce qu'elle signifie c'est l'entièreté de la chose et son intention.

Et son affirmation : « non comme des individus sous une espèce » est une explication de : « un numériquement ». Et son affirmation « c'est une intention qui ne fait qu'expliquer le mot » est dérivé du premier jugement. Son affirmation : « son existence n'est pas commune à d'autres » est dérivé du deuxième jugement.

Ce qu'on entend par l'un numériquement, c'est l'individu.

De là provient, continue Shirāzī, la fameuse question qui a troublé beaucoup d'esprits à savoir : pourquoi n'est pas possible qu'il y ait deux existants *(huwiyyatān)* simples dont on ignore l'intime réalité *(kunh)*, différents par leur entière réalité, dont chacun serait le Nécessairement existant par soi. Alors le significat de la nécessité de l'existence serait pris d'eux et dit d'eux d'une affirmation accidentelle. L'association entre les deux serait de ce fait accidentelle et la distinction par la pure quiddité de chacun d'eux.

Certains ont appelé l'auteur de cette objection un démon à cause de sa difficulté.

Pour la réfuter, dit Shirāzī, il faut remarquer que le significat du nécessairement existant ou bien est tel que l'adéquation de son attribution et la source de son abstraction *(intizā')*, c'est l'essence même de chacun des deux, sans considération d'aucune autre formalité ; ou bien il n'est pas tel. Les deux suppositions sont fausses.

La seconde parce que cela entraînerait qu'il soit possible car le possible ne signifie pas autre chose que ce qui n'est pas, pris en lui-même, existant ou nécessaire mais à cause de quelque chose d'accidentel ou d'un principe extrinsèque.

47,10 Quant au possiblement existant, son caractère propre ressort... *(wa ammā mumkin al-wujūd faqad tabayyan min dhālika)*

D'après ce qu'on a vu, dit Shirāzī, le nécessairement existant par soi n'a pas de cause. Il résulte que tout possible a une cause ; et étant donné que la possibilité consiste en ce que la quiddité n'exige ni l'existence ni la non-existence, chacune d'elle provient d'une cause autre que l'essence. Elle a donc nécessairement besoin pour exister d'une cause qui la rend existante. Il en est de même de sa non-existence.

Dans les deux cas, le possible ne quitte pas le domaine de la possibilité parce qu'il est essentiellement possible ; donc considéré en lui-même, il est toujours possiblement existant.

Ici, Shirāzī signale l'objection faite par certains auteurs à savoir que la qualification de la quiddité par la possibilité n'est pas représentable *(ghayr mutaṣawwar)* car ce qui est qualifié de possibilité ou bien existe ou il n'existe pas. Dans les deux cas il est impossible qu'il reçoive l'opposé de sa qualification, sinon il y aurait union de deux opposés dans un même sujet.

Si l'un des deux devient impossible, la possibilité particulière de l'autre devient impossible parce que l'impossibilité de l'un des termes amène la nécessité de l'autre. Dès lors les conditions mêmes qui font radicalement que le possible est possible ne se réaliseront pas.

De même la chose possible est ou bien avec l'existence de sa cause complète, alors elle devient nécessaire. Ou bien avec la non-existence de cette cause, alors elle devient impossible. Comment dès lors serait-elle possible ?

La réponse ad primum, c'est que l'alternative *(tardīd)* n'a pas lieu pour les divisions supposées, si par existence et non-existence on entend le « en tant que » *(al-taḥyīth)* parce qu'il lui manque autre chose, à savoir la non-considération de l'un d'eux car le qualifié par la possibilité, c'est la quiddité absolue, dépourvue de l'existence ou de la non-existence. La non-réceptibilité de la non-existence de la formalité *(ḥaythiyya)* de la qualification par l'existence n'entraîne pas nécessairement l'absence de réceptibilité d'une autre formalité *(ḥaythiyya)* qui est la formalité de la quiddité absolue. Il en est de même pour l'inverse.

Ce qui rend valide la réceptibilité de chacun d'eux, c'est l'état de la quiddité dégagé absolument de toute entrave ; si on entend par les deux la pure temporalisation, nous dirons que nous choisissons chacune des deux divisions.

Quand il dit : dans chacun des deux états, i.e. des deux temps, il est impossible qu'il reçoive l'opposé de ce qui le qualifie, nous répondrons : cela est impossible ; ce qui est admis, c'est l'impossibilité de la qualification par une chose avec la réalisation de la qualification par son opposé. Or cela n'est pas requis dans le concept de « possible ».

A la seconde objection, à savoir : la chose est ou bien avec l'existence de sa cause ou avec sa non-existence nous dirons que l'alternative *(tardīd)* est claudicante si on entend par le « être avec » selon l'état de la quiddité et la considération de ses divers niveaux. A moins qu'on n'entende par la deuxième division la suppression de « l'être avec », non l'être avec de la suppression. Mais si on entend par « simultanéité » *(al-ma'iyya)* ce qui est en fait *(al-wāqi')* alors le *tardīd* est valide. Mais la qualification de la quiddité par le possible n'est pas dans la considération de l'existence, quelle soit la cause ou non mais dans sa considération en tant que telle.

Il est donc établi que tout possible, bien qu'il soit enveloppé par les deux nécessaires, l'antécédent et le suivant, je veux dire selon la nécessitation de la cause et selon son état de fait, on l'appelle « la nécessité avec condition du prédicat » *(al-ḍarūra bi-sharṭ al-maḥmūl)*. Ou par les deux impossibles également mais aucun des deux ne heurte ce dont l'état est selon sa quiddité en tant que telle. C'est pour cela, ajoute Shirāzī, qu'Avicenne dit : « il est toujours » i.e. qu'il soit dans l'état de l'existence ou non, eu égard à son essence, il est possiblement existant.

Donc tombe l'affirmation de celui qui prétend que la qualification par la possibilité ne concerne que le temps de non-existence, prétendant que l'agent

produisant l'existence l'a faite sortir de la possibilité à la nécessité et qu'il n'y a donc pas de possibilité au moment de l'existence mais seulement au moment de la non-existence. Il ignore, continu Shirāzī, que lorsque la cause de l'existence l'a rendu nécessaire, la cause de la non-existence ou la non-existence de cause l'a rendu impossible. Il en résulterait qu'il n'y a pas de possible du tout dans les deux cas. Cela est impossible.

Il est donc faux que le possible soit possible dans l'état de la non-existence et nécessaire quand il existe mais le possible en lui-même, est possible et il est, par un autre, nécessaire ou impossible. Dès que la cause est présente, il en résulte selon ses exigences l'existence ou la non-existence. La possibilité, c'est en considération de lui-même, tandis que la nécessité et l'impossibilité, c'est par considération d'une condition subséquente. Il n'y a là aucune contradiction.

Il n'y a donc pas pour le possible en lui-même de nécessité d'existence mais tant qu'il reste, l'existence de son essence dépendra d'un autre. Et tant qu'il a besoin d'une condition et de cause, il est causé.

Donc tout possible est toujours causé. Si la cause de son existence et de sa nécessité est pérenne, il sera toujours causé mais quelque fois dans son existence, mais d'autres fois dans sa non-existence. Un tel possible a besoin d'une matière, porteuse de la possibilité de son existence avant le temps de son existence, et porteuse de l'efficience de son existence au temps de son existence.

47,16 Et celui qui a une existence nécessaire par autrui *(wal-ladhī yajib wujūduhu bi-ghayri dā'iman fahuwa ayḍan)*

Shirāzī fait ici quelque considération sur le caractère fragile du possible à mesure qu'il s'éloigne du nécessaire.

Livre Premier - Chapitre huitième

48,5 On entend par vérité l'existence in re d'une façon absolue *(ammā l-ḥaqq fayufham minhu al-wujūd fī l-a'yan muṭlaqan)*

al-ḥaqq, le vrai, se dit soit équivoquement, soit en vérité soit métaphoriquement dans divers sens.

Il désigne quelquefois l'existence concrète, qu'elle soit pérenne ou non. On dira que Zayd existe véritablement *(ḥaqqan)*.

Quelquefois on entend par *al-ḥaqq* l'existence pérenne, ce qui laisse entendre que ce qui ne dure pas toujours n'existe pas « vraiment ».

Enfin *al-ḥaqq* désigne quelquefois la conformité du jugement porté par l'esprit avec la réalité extérieure. On dira cette affirmation est vraie, cette croyance est vraie. *Ḥaqq* dans ce sens va avec *ṣādiq:ṣādiq* est par rapport au fait, *ḥaqq* est le rapport du fait à lui.

Bāṭil est l'opposé de *ḥaqq* dans toutes les acceptions.

Le vrai ne s'applique au sens fort qu'au nécessaire et tout ce qui n'est pas nécessaire est *bāṭil*. Shirāzī rappelle le mot de Labīd : *alā kullu shay'in mā khala Allāhu bāṭilun* : Toute chose hormis Dieu est vaine.

Quant au vrai du point de vue des jugements vrais *(al-aqāwīl al-ḥaqqa)*, c'est ce dont la vérité *(ṣidq)* est nécessaire *awwaliyyan*. Le plus vrai est ce où aboutit, à l'analyse, tout jugement de sorte qu'il est affirmé dans tout jugement, en puissance ou en acte : la chose doit être affirmée ou niée ; elle ne peut être qualifiée par les deux en même temps.

On peut considérer ici deux choses : 1° Ce principe est indémontrable.

2° Il est le premier des principes ; il se trouve dans toute démonstration, en puissance ou en acte.

49,1 Si le sophiste nie cela *(wal-sūfisṭā'ī idhā nakara hādha falaysa...)*

On ne peut pas, dit Shirāzī, prouver démonstrativement le principe de non-contradiction, parce que c'est le premier principe sur lequel se base toute démonstration. Celui qui ne l'admet pas ne mérite pas qu'on discute avec lui. A moins qu'il ne soit mentalement atteint, sa contradiction de ce principe n'est que verbale. S'il le fait, c'est ou bien parce qu'il n'a pas saisi le sens des notions qui le constituent ou bien il le fait par obstination, dans le désir de surpasser ses compagnons ou pour tout autre motif suggéré par quelque défaut de caractère.

Peut-être aussi parce que les démonstrations conduisant à des résultats contradictoires lui paraissent d'égale valeur et il n'arrive pas à voir comment l'une est supérieure à l'autre.

Si le contradicteur est de la première catégorie, il faut pour le guérir lui faire saisir le sens des notions entrant dans le principe. S'il appartient à la deuxième catégorie, il s'agit du sophiste. Dans ce cas le traitement est de le rouer de coups, de lui brûler quelque partie du corps en lui disant que frapper ou ne pas frapper, brûler ou ne pas brûler, c'est tout un.

S'il appartient à la troisième catégorie, — qui est celle du perplexe, il faut essayer de résoudre ses doutes.

Tout ce travail appartient au seul philosophe parce qu'il s'agit dans les deux cas d'un mode de l'existence en tant que telle.

49,4 en tous les cas *(fī kull ḥāl)*

C'est-à-dire, commente Shirāzī, que le syllogisme *(qiyās)* que l'on emploie pour défendre cette thèse soit un syllogisme vrai ou un syllogisme dialectique *(qiyās bil-qiyās)*.

On a vu, dit-il, que l'on ne peut pas prouver apodictiquement le principe de non-contradiction. Il explique la différence entre un syllogisme vrai et le second syllogisme. Dans ce dernier, la matière du syllogisme est constituée par des prémisses concluantes aux yeux du contradicteur ; ils les considèrent comme véridiques alors qu'elles ne sont en fait ni vraies ni plus connues que la conclusion. De même sa forme n'est concluante qu'à ses yeux. C'est le syllogisme dialectique.

Le terme de syllogisme, pris au sens général, englobe les deux car il signifie un « dire » *(qawl)* composé de propositions qui, si elles sont admises, conduisent nécessairement à un autre « dire ».

50,5 Il est étonnant que le sophiste *(wa min al-'ajā'ib anna al-sūfisṭā'ī...)*

Toute personne animé par un désir l'exprime et par le fait nie le contraire, dit Shirāzī. Il faut donc qu'il admette que quelque chose existe. S'il admet des choses qui concluent en sa faveur, il lui faudra admettre des choses qui concluent contre lui. Il va être acculé au silence, s'abstenant de discuter ou il se rendra au bien-fondé de la thèse contraire.

50,8 Quant au perplexe, sa guérison... *(wa ammā al-mutaḥayyir fa-'ilājuhu ḥall shubahihi)*

Il est clair, dit Shirāzī que l'objection qui provoque la perplexité ressortit aux questions mentionnées par Avicenne. L'une d'elles, c'est la contradiction des opinions de personnes réputés par leur sagesse. Aristote, par exemple disant le contraire de ce qu'affirme Platon au sujet de nombreux problèmes. Ils sont aussi savants l'un que l'autre et on ne voit pas pourquoi on préférerait l'opinion de l'un plutôt que l'opinion de l'autre.

Une autre question c'est le fait d'entendre des affirmations qui contredisent la raison quand elle est laissée à son élan naturel, affirmations émises par des personnes éminentes, connues par leur perspicacité et la perfection de leur conduite, leur véracité. L'affirmation par exemple qu'on ne peut pas

voir deux fois la même chose, que la chose qui n'existe pas en elle-même mais par sa relation à autre chose.

De pareilles assertions se trouvent fréquemment chez les auteurs, et, plus surprenantes encore chez les prophètes et les saints. Ajouter foi à ses assertions demanderait une aptitude spéciale, un intellect acquis spécial, les esprits simples sont incapables de comprendre le symbolisme de ces dires.

Troisièmement, le perplexe se trouve en face de syllogismes aux conclusions contradictoires et il n'arrive pas à faire un choix entre elles.

Quatrièmement, il est victime aussi d'un raisonnement sophistique qui entend lui prouver qu'on ne peut d'aucune manière prêter foi à une connaissance quelconque. Ce qui entraîne le doute au sujet de toutes les vérités, sans la possibilité de juger d'une façon décisive aucune d'entre elles.

Nous en arrivons là, disent-ils, parce que nous l'avons constaté par notre propre expérience ; nous voyons et entendons des choses, nous souffrons de certaines choses, prenons plaisir à d'autres. Puis une fois ces expériences ressenties, nous nous apercevons en un autre temps que notre jugement était faux. Et nous en arrivons à ne plus croire au jugement des sens et à l'évidence.

Puis ici Shirāzī décrit les « erreurs » commises par les sens externes, l'imagination, par l'esprit lui-même en essayant de pousser à l'extrême la position du perplexe et du sceptique.

51,11 Puis il l'instruira *(thumma yu'arrifuhu)*

Il y a, dit Shirāzī, deux étapes pour guérir le perplexe résoudre ses objections, et deuxièmement attirer son attention sur le fait qu'il n'y a pas de moyen terme entre les deux contradictoires. Ici Avicenne s'engage dans la seconde étape et dit au perplexe : en parlant as-tu voulu exprimer quelque chose ? S'il répond qu'il n'entend rien désigner, alors il va contre le bon sens car la base de sa perplexité, c'est précisément quelque chose qui précède la divergence entre les conclusions des savants.

51,12 et sq.

Après avoir paraphrasé le texte d'Avicenne, Shirāzī traite des trois difficultés concernant les erreurs. A la première objection qu'on ne peut pas voir la même chose deux fois, il fait remarquer que ce qui, de soi est vu, c'est la forme dégagée de la matière, et non la chose elle-même car s'il en était ainsi, lorsque nous ouvrons les yeux devant Zayd puis que nous les fermions pour les ouvrir à nouveau, on dit couramment qu'on l'a vu deux fois. En fait il n'en est pas ainsi parce que ce qui est vu de soi, chaque fois, c'est une autre forme émanant du principe, *(mutamaththila 'ind al-nafs)*. Sache, continue Shirāzī, en suivant sa ligne d'explication, que les formes, qui sont elles perçues par essence *(bil-dhāt)*, il n'est pas possible de les percevoir deux fois, avec un temps qui s'écoule entre les deux perceptions car dès que l'âme ne perçoit plus la forme, elle disparaît. Si de nouveau elle prête attention c'est une nouvelle forme, semblable à la précédente non la même car le non-existant ne revient pas à l'existence. Dès lors l'affirmation qu'on ne voit pas la même chose deux fois est ainsi expliquée.

A la seconde objection, il faut répondre que la chose extérieure existant in re ne peut absolument pas être perçue et ce qui est perçu comme on l'a montré, n'existe pas dans ce monde *(al-mar'ī huwa al-amr al-ladhī laysa fī hādha l-'ālam)*.

En ce qui concerne la troisième difficulté, il faut, dit Shirāzī, distinguer deux sens du mot relation. On peut l'entendre du contraire au sens usuel *(al-muḍād al-mashhūrī)* car en toute chose il y a une relation, ne serait-ce que celle entre l'effet et la cause. Cela ne signifie pas que la chose en elle-même n'a pas d'existence ; l'expression employée veut dire que la chose n'existe pas disjointe de la relation, et non qu'elle est elle-même une relation.

Pour le second sens de la relation, il faut remarquer que l'existence ne se trouve que dans le Nécessaire divin et les choses créées. L'existence du Nécessaire est elle-même principe et création du monde car sa création du monde n'est pas autre chose que son existence simple. Son existence, c'est sa *qayyūmiyya* même des choses et sa *qayyūmiyya* est une sorte de relation à autre chose qu'elle, à laquelle elle donne l'existence même. Il n'y a donc d'existence pour une chose que par relation. Cela n'entraîne pas que la chose soit elle-même une relation, parce que ce qui tombe sous un genre de catégories, c'est seulement la quiddité à laquelle advient l'universalité et non pas les existences car l'existence n'a pas de quiddité. Aussi elle n'entre d'aucune manière sous un genre, qu'il soit relation ou autre.

Ad 3m : Shirāzī examine soigneusement les syllogismes de façon à faire apparaître où se trouve l'erreur.

Ad 4m : l'affirmation que les choses existent est évidente ; nous ne cherchons pas à la prouver mais seulement à résoudre les objections portées contre elles.

53,16 Ce principe que nous avons défendu *(fahuwa al-mabda' al-ladhī dhababnā 'anhū)*

Il s'agit du principe de non-contradiction, base de toute pensée et première des évidences : *awwal al-awā'il al-taṣdīqiyya wa mabda' al-mabādī' al-'ilmiyya.* Son rapport aux principes seconds est comme celui des existants et des effets à la cause des causes.

53,18 Mais la connaissance de la substance des sujets *(lākin ma'rifat jawhar al-mawjūdāt...)*

La validité de cette exception vient de ce que ces démonstrations n'ont pour rôle que d'affirmer que les accidents essentiels se rapportent à leurs sujets mais non l'existence de ces sujets. Il faut se contenter dans leur connaissance des définitions et des appréhensions sans la démonstration *(ithbāt)* et le jugement. Il en résulte qu'il n'y a pas de voie pour établir l'existence des sujets. C'est pourquoi de ce jugement universel, il a excepté un jugement positif particulier : c'est le sens de son affirmation « mais la connaissance de la substance des sujets », i.e. les démonstrations de la science suprême, de la même façon qu'elles ont établi l'existence des accidents essentiels pour leurs sujets, de même elles établissent l'existence des sujets. Les sujets qui sont connus précédemment à partir des sciences logiques, mathématiques et naturelles sont connus par les définitions seulement sans la démonstration *(ithbāt)*. C'est au savant de cette science d'établir leur existence et de porter un jugement sur la validité de leurs essences *(al-taṣdīq bi-anniyyatihā)*. Il n'appartient pas à une même science de parler des deux choses pour un sujet : à savoir la définition et la démonstration ensemble ; elle ne parle que de la définition ; c'est la métaphysique seule qui parle des deux : définition et démonstration.

Mais là surgit une objection, continue Shirāzī, au sujet de cette science i.e. la métaphysique qui s'occupe des deux choses à la fois : si elle parle des sujets par voie de définition et d'appréhension, elle sera une science particulière et non universelle comme on l'affirme. Si elle en parle par voie de démonstration seulement, elle ne correspond pas à ce qu'on a dit : qu'elle en parle donc des deux points de vue.

A cela il faut répondre que les choses qui sont des sujets dans les autres sciences sont des accidents essentiels dans cette science de la métaphysique parce que ce sont des modes et des divisions de son sujet qui est l'existant absolument. Son caractère de sujet est par relation à une science particulière autre que la métaphysique. Si la métaphysique parle de sa définition, il n'est pas nécessaire qu'elle devienne une science particulière car elle n'a pas parlé du sujet en tant qu'il est sujet de la métaphysique mais en tant qu'il est sujet d'une autre science. De même si elle utilise une démonstration à son égard, elle le fait non pas en tant que c'est un sujet en elle mais en tant que c'est un mode et un accident essentiel de l'existence en tant que telle, même si il va devenir sujet dans une autre science.

54,9 De même si on ne tient pas compte d'une autre science *(wa ayḍan idhā lam yultafat ilā 'ilmin ākhar wa qussima)*

Avicenne, dit Shīrāzī, veut montrer ici comment cette science, c'est-à-dire la métaphysique, peut à la fois considérer les deux aspects d'une même chose, à savoir sa définition et sa démonstration : si nous ne faisons pas attention à une autre science et que nous ne disions pas que les sujets des sciences particulières sont les prédicats de cette science mais que nous disions que cette science se divise adéquatement en substance et accidents, je veux dire en sujet et modes essentiels propres à lui comme si les deux parties étaient des individus de ce sujet, — parce que l'existant en tant que tel les contient tous, à l'encontre des sciences particulières : si elles sont divisés en deux parties, sujets et accidents essentiels de ces sujets, leurs prédicats sont différents de leurs sujets.

Cela vient ici de l'universalité de l'existant en tant que tel qui est le sujet de la métaphysique : tout ce que l'on suppose posé en lui, si tu les considères en tant qu'il est une partie différente de l'autre qui est constituée par les accidents essentiels, alors ce qui est supposé sujet de cette science ne sera pas en fait sujet mais une partie du sujet car le vrai sujet le contient lui et tous les accidents essentiels. Alors le sujet et substance, d'une certaine manière, sera l'accident de la nature du sujet et substance qui est l'existant, bien que le sujet et substance soit devenu, à l'exclusion de tout autre accident de la nature de l'existant en tant qu'existant, soit devenue tel que la nature du sujet l'accompagne ou qu'il soit lui-même l'existant identiquement.

Quant à l'accompagnement, c'est en considérant qu'il est un individu de l'existant en tant qu'existant. Quant à l'identité, c'est en considérant qu'il est lui-même car l'existant est une nature qu'il est possible d'attribuer à toute chose à soi-même et à ce qui est différent de soi. Ce qui est substance et sujet et ce qui est accident et attribut, chacun des deux est associé dans le fait qu'il existe. La substantialité et le fait d'être sujet de ce qui est substance et sujet ne vient pas du fait que cela est de la nature de l'existant en tant que tel mais parce qu'il est un individu de l'existant et une partie de la science qui étudie ses modes, différent de ses accidents essentiels qui sont étudiés en lui.

En bref, termine Shīrāzī, il appartient à cette science, à l'exclusion des autres sciences, de parler des sujets par voie de définition et de démonstration à la fois. La base de la première réponse, c'est que les sujets étudiés au moyen des définitions et des démonstrations dans cette science sont des sujets pour les autres sciences et des prédicats pour cette science. Dès lors, c'est selon ces deux aspects que le métaphysicien en parlera. Le fondement de la réponse, c'est que la métaphysique peut parler des sujets des autres sciences selon les deux aspects en un seul mais selon deux considérations car les sujets traités par la métaphysique selon une considération sont, selon une autre considération, des prédicats en elle, car l'existant en tant que tel est plus général que le sujet de l'accident.

54,16 Malgré tout cela, la recherche des principes *(wa ma'hādha kullih falaysa al-baḥth 'an mabādi'...)*

Il semble, commente Shīrāzī, après avoir paraphrasé le texte, qu'Avicenne fasse allusion à la réfutation de l'objection qui peut surgir au sujet de l'étude des principes des définitions et des démonstrations qui entraînerait le mélange des deux sciences et l'unification des deux recherches.

Livre Deuxième - Chapitre Premier

57,4

L'objet de cette *maqāla*, dit Shīrāzī, est l'étude de la nature de la substance et son existence ; il s'agit de montrer ses cinq premières divisions, d'étudier les sujets autres que les deux constituants de la substance dont on a renvoyé l'étude à un autre endroit (la matière et la forme). Ici Ibn Sīnā montre ce qu'est la quiddité corps et son existence, la nature de ses deux parties et leur existence, la manière dont elles se nécessitent l'une l'autre.

L'étude de la substance en Logique a été faite avant tout en donnant une définition nominale de la substance et de ses propriétés, en laissant de côté sa nature même. Ici au contraire, c'est celle-ci qui va être considérée.

Il faut savoir que la substance n'a pas en fait de définition parce qu'elle est simple. C'est un genre supérieur qui n'a pas de genre et donc pas de différence. Le définir consistera à mentionner ses propriétés. On dira quelle n'a pas de contraires, au sens propre de contraire i.e. ce qui se succède dans un même sujet et entre lesquels il y a le maximum de différence. Mais si par sujet on n'entend pas le sujet des accidents mais quelque chose de plus large comme le réceptacle *(al-maḥall)*, alors la substance comporte un contraire : la forme du feu est contraire à la forme de l'eau. S'associent à elle dans ce sens des espèces de la quantité car il n'y a pas de contraire au trois ou au quatre ni à aucun nombre parce qu'aucun d'eux n'est au maximum de la différence avec un autre.

Également une propriété très connue de la substance, c'est qu'elle ne comporte pas de plus ou moins fort.

57,4 L'existence pour une chose donnée *(inna l-wujūd lil-shay' qad yakūn bil-dhāt)*

On a vu précédemment, dit Shīrāzī, que le fait d'être *(al-kawn)* est de deux sortes : 1. Le fait que la chose est en elle-même *(kawn al-shay' fī nafsihi)* ; c'est l'objet de la réponse à la question simple « Est-ce que ? » *(maṭlab hal al-basīṭa)*. Il est approprié aux sujets des sciences. Par exemple Zayd existe. 2. Le fait que la chose a un attribut *(kawnihi 'ala ṣifa)* : c'est l'objet de la réponse à la question « est-ce que » composée *(maṭlab hal al-murakkba)*. Exemple Zayd est écrivant, est un homme.

L'existant avec attribut *(al-mawjūd 'ala ṣifa)* : 1. Ou bien existe par soi *(mawjūd bil-dhāt)*. Exemple Zayd est un homme, un animal i.e. quand le significat de son attribution *(muṭabiq ḥamlih)* à une chose est l'existence du sujet lui-même et son existence en lui-même. 2. Ou bien existe par accident *(mawjūd bil-'araḍ)*. Exemple : Zayd est blanc, il est écrivant. C'est quand le significat de son attribution n'est pas l'essence du sujet et son existence en lui-même mais quelque chose d'autre qui l'accompagne ou qui se tient en lui. C'est quelque chose d'indéfini et non susceptible d'être étudié scientifiquement.

Il faut remarquer, continue Shīrāzī, que le dérivé, le blanc par exemple, peut être pris comme désignant à la fois l'objet qualifié et le qualificatif. Il existe alors accidentellement non essentiellement parce que chacun des individus de l'existant en tant que tel doit être sous une même catégorie s'il a un genre ou une différence : le composé d'une substance et d'une qualité ne

sera pas substance ou qualité, ni existant car l'unité est considérée dans toutes les divisions sinon aucune d'elles ne serait présente *(wa illā lam yakun shay'un minhā ḥāḍiran)*.

Quand on dit : l'existant est ou substance ou quantité ou qualité on entend l'existant un ; quant au composé de substance et de quantité comme le long, de substance et de qualité comme le blanc, de substance et de relation comme le père, de substance et d'action comme l'écrivant etc., n'est pas existant *(lā yakūn mawjūdan)*.

Mais si on entend désigner par le dérivé la qualité elle-même, par exemple, pour le blanc le blanc lui-même sans rien d'autre, non une chose qui est blanche comme au premier sens, alors il existe per se *(bil-dhāt)* et on peut l'étudier. Il sera accident et accidentel selon deux relations, substance et substantiel selon deux relations, comme le rationnel, l'existant pur en tant qu'existant à savoir qu'il est avec une condition négative *(bi-sharṭ lā)* ou qu'il est sans condition *(bilā sharṭ)*. Le blanc avec la condition que rien d'autre *(bi-sharṭ lā)* ne l'accompagne est un accident non attribuable tandis que le blanc sans condition *(lā bi-sharṭ)* de quelque chose est accidentel, attribuable. Il en est de même du rationnel par exemple : selon une considération, il est forme et selon l'autre considération il est différence.

57,7 La division la plus antérieure des existants *(wa aqdam aqsām al-mawjūdāt)*

« Exister dans », dit Shirāzī, peut se dire : 1. Univoquement. 2. Analogiquement *(bil-ishtirāk)*. 3. Par métaphore *(bil-majāz)*. 4. Équivoquement *(bil-tahskīk)*. C'est ainsi que l'on dit, mais dans le même sens, que la chose est dans le temps, dans le lieu, au repos, en mouvement ; la partie est dans le tout, le particulier dans le général, le tout dans les parties, l'universel dans les particuliers.

57,8 ce qui existe dans autre chose *(al-mawjūd fī shay')*

Il faut distinguer, dit Shirāzī, entre l'accident et l'état du tout dans ses parties. L'existence de ce dernier dans les parties est métaphorique car il est lui-même les parties ; en effet le tout comme le dix est une forme achevée *(ṣūra tamāmiyya)* qui ne se trouve pas dans chacune des parties mais quand celles-ci se réunissent, il en résulte une forme, celle du dix par exemple.

57,9 qui n'est pas comme l'existence d'une de ses parties *(lā ka-juz'in minhu)*

C'est, commente Shirāzī, pour distinguer entre l'accident et l'existence de la partie dans le tout, et l'existence de la nature du genre dans la nature de l'espèce une, en tant qu'elles sont deux natures et entre la généralité de l'espèce dans la généralité du genre en tant qu'elles sont deux générales *('āmmān)* et entre l'existence de la matière dans le composé.

57,12 Si ce qu'on a signalé dans la première division *(wa idhā kāna mā ushīra ilayhi fī l-qism al-awwal mawjūdan fī...)*

La division précédente, dit Shirāzī, a montré la nécessité de l'existence du sujet ; mais que cette chose soit une substance ou apparentée à elle *(mustalzim lahu)*, cela n'a pas été indiqué. On ne voit pas l'existence de la substance mais seulement son intention et sa définition descriptive car il est possible que ce sujet, au premier abord, soit également un accident. On dira donc : ce sujet doit également ou bien exister dans une chose de la manière que nous avons mentionnée ou non. S'il n'existe pas dans une chose, il sera une substance. Il est donc prouvé que la substance existe et qu'elle constitue l'accident.

Si, par contre, le sujet existe également dans une autre chose et qu'il ne soit pas une substance, il sera également dans un autre sujet et au sujet de celui-ci se posera la même question. On aboutira à un sujet n'étant pas dans un sujet, — et alors l'existence de la substance est prouvée, ou bien il y aura régression à l'infini, — ce qui est impossible, comme on le prouvera dans la huitième *maqāla*.

58,1 particulièrement sur ce point *(fī mithl hādha l-ma'nā khāṣatan)*

i.e., dit Shirāzī dans le caractère fini de la série des causes et des effets. Et l'accident appartient aux causes réceptives et ses effets. Il est impossible que tout sujet ait un sujet ; il faut aboutir à un sujet qui n'a pas de sujet et c'est la substance ; elle constitue l'accident mais n'est pas constituée par lui.

Sache, poursuit Shirāzī, que, dans le vocabulaire des Anciens, la substance signifiait ce qui existe non dans un réceptacle *(maḥall)* et l'accident ce qui existe dans un réceptacle. Depuis Aristote on a approprié le nom de substance à l'existant dont l'existence est autre que la quiddité, qui n'est pas dans un sujet ; et le nom d'accident à l'existant dans le sujet, désignant par ce dernier le réceptacle qui n'a pas besoin pour sa subsistance de quelque chose qui s'infonde en lui.

La substance existe donc non dans un sujet i.e. non dans un réceptacle dont il peut se passer, soit qu'il existe dans un réceptacle dont il a besoin soit non. Le premier cas est comme la forme ; le second comme la matière et le corps. Ainsi le réceptacle est plus général que le sujet et « l'inhérent » (ce qui s'infonde, *al-ḥāll*) est plus général que l'accident.

58,5 Quant à la question : y a-t-il un accident dans un accident *(wa ammā hal yakūn 'araḍun fī 'araḍin fa laysa dhālika bimustankar)*

Ce qu'Avicenne mentionne en premier lieu, dit Shirāzī, en disant que le sujet de l'accident — qu'il soit accident ou substance — suppose nécessairement l'existence de la substance ou la nécessité d'y arriver, cela est de l'ordre de la possibilité intellectuelle *(al-tajwīz al-'aqlī)*. Cela n'implique pas une possibilité essentielle *(al-imkān al-dhātī)*. Avicenne veut prouver ici la possibilité selon la chose en elle-même. Il a pris comme exemple la vitesse et la lenteur dans le mouvement, la rectitude et la courbure dans la ligne, la figure dans le triangle et le carré etc. Il a pris également comme exemple l'attribution de l'unité et de la multiplicité aux accidents, renvoyant pour l'explication de ces affirmations à l'étude de l'unité et de la multiplicité et de l'établissement de leur caractère accidentel.

Sache, ajoute Shirāzī, que nous avons nos propres idées sur le caractère accidentel de ces choses. L'accident ne signifie pas seulement un attribut mais un attribut dont le qualifié par lui peut se passer de lui dans sa subsistance *(taqawwum)* comme espèce. Les différences spécifiques ne sont pas des accidents pour leurs genres qui ont besoin d'elles pour existence spécifique, ni pour leurs espèces qui ont besoin d'elles pour leurs quiddités. Appartiennent à cela la vitesse et la lenteur pour le mouvement, la rectitude et la courbure pour la ligne et de même la figure pour la surface. Car le mouvement qui n'a aucune limite de lenteur ou de vitesse n'est possible que dans l'imagination. Il en est de même de la ligne dépouillée de la rectitude ou de la courbure.

Il est étrange, poursuit Shirāzī, qu'Avicenne prenne souvent pour exemples des différences spécifiques la rectitude et la courbure dans les lignes et les surfaces. En fait toutes ces choses sont des différences spécifiques pour ces accidents ; elles ont l'unité d'existence avec eux, il n'y a ni le fait d'être sujet *(maḥalliyya)* ni le fait d'être infondé *(ḥālliyya)*. Mais, par l'esprit, on peut faire une double considération. Selon l'une, ce sont là des différences pour leurs genres mais pas selon le second aspect. Par la forme, elles ressemblent davantage aux accidents par rapport à leurs sujets bien que toutes ces choses soient en elles-mêmes des accidents.

Quant à l'unité et la multiplicité, Shirāzī affirme que les preuves de leur accidentalité avancées par Avicenne et d'autres sont faibles. Car l'unité de la chose et son individuation, c'est son existence même. Et l'existant dans l'existant n'est pas un accident en lui puisqu'il est constitué par lui. L'unité de l'accident est comme son existence, un accident par la même accidentalité que cet accident.

Il en est de même de l'unité de la substance : elle est comme son existence substantielle avec la même substantialité de cette substance. Et la multiplicité n'est que la somme des unités ; son statut du point de vue de la substantialité et de l'accidentalité est celui-là même des unités.

58,10 Beaucoup de ceux qui prétendent posséder la science *(thumma qad jawwaza kathīrum mimman yadda'ī al-ma'rifa)*

Certains de ceux qui prétendent connaître la vérité, dit Shirāzī, ont affirmé qu'une même chose pouvait être accident par rapport à une deuxième, et substance par rapport à une troisième. Et qu'une même chose spécifiquement une pouvait être substance en un endroit et accident dans un autre endroit.

58,14 C'est là une grave erreur *(wa hādha ghalaṭun kabīr)*

La réfutation de cette erreur, commente Shirāzī, a été faite longuement dans la logique, encore que sa place ne fut proprement pas là. C'est en métaphysique en effet que la réfutation doit être faite. Mais comme en logique l'erreur était affirmée, il a fallu y répondre, au moins provisoirement. Shirāzī renvoie au texte de la première *maqāla* du deuxième fann de la Logique intitulé « Réfutation de ceux qui prétendent qu'une même chose peut être substance et accident (ch. 6, page 46, éd. du Caire).

Voici d'abord une traduction de ce texte de la Logique : « Nous entendons par substance la chose dont la quiddité de son essence *(ḥaqīqa wa dhāt)* existe sans qu'elle soit dans un sujet absolument ; i.e. elle n'existe absolument pas dans une chose, pas comme une partie d'elle d'une existence qui soit, avec cela, telle qu'elle ne puisse pas se séparer d'elle, elle subsistant seule. Et l'accident, c'est ce qui a besoin pour son existence d'être dans une chose de cette manière de sorte que sa quiddité ne devient existante que si elle a une chose où elle soit de cette manière...

« Toute chose est ou substance ou accident. Par conséquent il est impossible qu'une même chose dont la quiddité a besoin dans l'existence qu'il y ait une chose où elle soit, elle en elle, comme la chose dans le sujet et qu'avec cela, sa quiddité n'ait pas besoin qu'il y ait une chose absolument où elle soit comme la chose dans un sujet. Il n'y a donc pas une chose qui soit accident et substance. »

Puis Shirāzī résume les objections et les réponses faites par Avicenne dans la Logique de façon à dispenser de recourir à celle-ci.

Ces objections sont les suivantes avec les réponses qui y sont faites.

Première objection. Les différences des substances sont des substances, bien que les philosophes disent de beaucoup de différences qu'elles sont des qualités et que les qualités sont des accidents. Donc ces différences sont à la fois des substances et des accidents.

Ad 1m. Appeler du même nom de qualité les différences et les accidents est équivoque. On peut également dire que la différence n'existe pas, in re, distinguée du genre, c'est l'esprit, seul, qui par analyse fait cette distinction. Si elle était un accident, son existence devrait se distinguer de l'existence de ce qu'on imagine être un sujet pour elle car l'existence de l'accident est autre *(mughāyir)* que celle de son sujet.

La différence en tant que telle, son existence est identique à l'existence du genre. Mais à l'analyse, en considérant le fait que le genre et la différence sont distincts l'un de l'autre selon l'existence mentale, alors la différence, selon cette considération, est une forme intellectuelle et le genre une matière intellectuelle. Il en est ainsi du genre du composé et de sa différence sauf qu'il a, in re une matière et une forme.

Deuxième objection. La forme existe dans son réceptacle non comme une de ses parties ; elle est donc un accident. Elle est donc, dans la substance composée, une partie d'elle. Or la partie de la substance est substance. Donc...

Ad 2m. L'existence de la forme dans son réceptacle n'est pas l'existence de la chose dans le sujet, ni dans le composé non plus. Or elle n'a pas d'autre existence dans autre chose que ces deux. Aussi cela n'implique pas nécessairement qu'elle soit radicalement accident parce qu'elle n'a pas besoin d'une chose comme a besoin l'accident d'un sujet. Elle est donc substance en elle-même, sans plus.

Troisième objection. La chaleur est une partie du chaud comme le feu. Or le chaud est une substance et la partie d'une substance est une substance.

Donc la chaleur est une substance par rapport au chaud en tant qu'il est chaud, et elle est accident par rapport au corps qui la reçoit. Elle est donc substance et accident par rapport aux deux.

Ad 3m. Si on entend par chaleur naturelle l'ignéité non sensible, son état par rapport à son existence dans le feu, est comme l'existence de la partie dans le composé. Mais son existence dans la matière du feu, bien qu'elle ne soit pas une partie de lui, n'est pas comme l'existence d'une chose dans le sujet, mais comme une chose dans un réceptacle dont il a besoin pour sa subsistance comme espèce. Mais si on entend par chaleur la qualité sensible, elle n'est pas partie du feu ni dans le feu ni ailleurs du point de vue de son existence véritable : elle n'est partie d'une chose qui n'existe que selon une considération de l'esprit comme ce qui est composé d'accident et de sujet ; de ce point de vue elle sera substantielle i.e. essentielle mais pas substance.

Et il n'y a pas de contradiction entre le fait qu'une chose est accident et qu'elle soit substantielle. De même il n'y a pas de contradiction entre le fait qu'une chose soit substance et qu'elle soit accidentelle.

Quatrième objection. L'accident dans le composé est comme une partie de lui ; il n'est donc pas un accident en lui. Et tout ce qui n'est pas accident dans une chose est substance par rapport à elle, mais par rapport au réceptacle, il est accident. La même chose est donc accident et substance.

Ad 4m. Cette erreur provient de la confusion entre les deux sens de la substance et du substantiel entre l'accident et l'accidentel. Les qualificatifs (substantiel, accidentel) sont des relatifs, tandis que la substance et l'accident sont des réalités concrètes. La substance est une substance en elle-même ; sa substantialité n'est pas par rapport à autre chose qu'elle mais c'est parce que en elle-même elle n'a pas besoin de sujet. Il en est de même de l'accident : son accidentalité n'existe que parce qu'il est quelque chose qui en lui-même a besoin d'un sujet quel qu'il soit, non pas par rapport à une autre chose.

Tandis que la substantialité et l'accidentalité au sens de la chose qui est genre, différence, propriété et accident commun, cela n'est que quelque chose de relatif *(amrun iḍāfiyyun)* selon l'une des deux considérations : entrer dans la chose ou en sortir.

Il y a là, poursuit Shirāzī, plusieurs possibilités :

1. Une seule et même chose peut être accident en elle-même et accidentelle par rapport à la chose. Par exemple le blanc : il est accident en lui-même et accidentel par rapport à l'animal.

2. Elle peut être accident en elle-même et substantielle à l'égard d'une chose par exemple la couleur : c'est un accident en elle-même et elle est substantielle pour le noir.

3. Elle peut être substance en elle-même et substantielle pour la chose comme l'animal par rapport à l'homme.

4. Elle peut être substance en elle-même et accidentelle par rapport à une chose, par exemple l'homme par rapport à risible.

5. Elle peut être substance en elle-même, substantielle pour l'homme et accidentelle pour le marchant.

Il est donc clair, dit Shirāzī, que le seul fait qu'une chose est dans le composé non comme une partie n'entraîne pas nécessairement qu'elle soit une substance, à moins que sa quiddité n'ait pas besoin d'un réceptacle. Si sa quiddité a besoin d'un sujet, elle est un accident qu'elle soit partie du composée ou non.

Ce qui a été répété chez certains, que la partie du composé substantiel est substantielle n'est vraie que si le composé à une nature unique. La partie du composé substantiel naturel, si elle existe dans une chose, ne sera pas comme l'existence de la chose dans un sujet mais comme son existence dans la matière.

Ces explications, signale Shirāzī, reçoivent tout leur développement dans le traité sur les Catégories. Il termine son exposé en s'étonnant de la position de Fakhr al-Dīn al-Rāzī sur ce point.

59,1 Nous dirons : on a vu précédemment qu'entre le réceptacle *(fanaqūl qad 'ulima fimā salaf anna bayn al-mawḍū' wal maḥall farqan)*

Shirāzī signale que, déjà dans les Catégories, Avicenne avait distingué entre le sujet *(mawḍū')* et le réceptacle *(maḥall)* selon la particularité et la généralité ; de même entre l'accident *('araḍ)* et l'inhérent *(al-ḥāll)*. Tout sujet est réceptacle parce que celui-ci fait partie de l'intention du sujet ; et tout accident est inhérent. Et cela parce qu'on entend par sujet ce qui selon son essence de sa spécificité est subsistant puis il a été cause qu'autre chose subsiste en lui, non comme une partie de lui. Tandis que le réceptacle, c'est quelque chose de plus général : c'est tout ce qui trouve quelque chose qui subsiste en lui soit que son essence et spécificité s'achève sans cette chose soit qu'elle s'achève par elle. Dans les deux cas cette chose devient, par le réceptacle, inhérente et attribut.

Shirāzī fait remarquer qu'Avicenne a ajouté « par son essence et spécificité » pour introduire le sujet des accidents individuants *(al-mushakhkhiṣāt)* : ce sont des choses dont les réceptacles ont besoin, selon la particularité, de leurs états individuels. Il en est de même du sujet des choses classées *(al-muṣannafāt)* dont ont besoin les classes *(aṣnāf)* en tant que telles. Elles ne font pas partie des choses dont ont besoin leurs sujets d'inhésion *(ma'rūḍāt)* du point de vue de leur spécificité et de leur essence mais du point de vue de leur existence individuelle ou de la classe.

59,3-15 Il s'en faut de peu que cette chose existe *(falā yab'ud an yakūna shay'un mawjūdan fīl maḥall)*

Étant donné, commente Shirāzī, que le réceptacle selon sa notion est plus général que le sujet *(mawḍū')* et, de même « l'inhérent » *(al-ḥāll)* est plus général que l'accident, il apparaît, même sans démonstration, que quelque chose peut exister dans un réceptacle sans que celui-ci soit en lui-même une espèce subsistante ; le réceptacle est alors matière et ce qui inhère en lui est une forme car la matière n'est pas autre chose que le réceptacle qui constitue une espèce par ce qui inhère en lui et la forme ce qui, inhérant dans une chose, la détermine, la réalise en une espèce.

Ensuite cet inhérent *(al-ḥāll)* dont a besoin le réceptacle pour sa subsistance et sa spécificité, quelque fois n'est pas suffisant à lui tout seul pour faire subsister *(taqwīm)* le réceptacle et le spécifier : il faut qu'il y ait autre chose ou d'autres choses qui par leur réunion *(ijtimā')* le rendent existant en acte ou en espèce réalisée, déterminée. Cet inhérent, soit qu'il constitue et détermine seul ou avec une certaine association, le réceptacle, et fait de lui une espèce particulière est nécessairement existant non dans un sujet. En effet en lui ne se vérifient que deux choses : 1. L'une, le groupe *(al-jumla)* et lui, dans ce groupe, comme une partie. De sorte que le groupe n'est pas pour lui un sujet, ni un réceptacle également (car la condition de « l'inhérent » est qu'il ne soit pas comme une partie de son réceptacle).

2. L'autre est le réceptacle : son existence en lui n'est pas l'existence d'une chose dans une chose dont la subsistance et la spécificité sont réalisées sans cette chose : l'existence et la spécification du réceptacle ne s'achèvent que par ce qui inhère en lui.

Il appert donc, poursuit Shirāzī, que ce qui se trouve dans un réceptacle peut ne pas se trouver dans un sujet ; bien plus, que quelque inhérent peut ne pas être accident. Mais établir la quiddité *(anniyya)* de cette chose qui existe dans le réceptacle non dans un sujet par démonstration, c'est ce qui va être fait sous peu. On verra qu'il s'agit proprement de la forme et que son réceptacle, c'est la matière dans un pareil sujet i.e. en tant qu'il inhère dans un réceptacle non subsistant par lui-même, — bien qu'il puisse être appelé forme d'un autre point de vue ou ne pas recevoir d'appellation et appeler autre chose forme selon l'équivocité verbale *(al-ishtirāk al-ismī)*, car ce terme est employé en plusieurs acceptions comme on le verra dans le chapitre consacré à la cause et l'effet.

60,5 Tu as appris en [étudiant] les propriétés *(wa qad 'arafta min al-khawāṣ)*

Que le Nécessairement existant n'est pas une substance, dit Shirāzī, cela est prouvé dans la huitième *maqāla*.

60,9 Nous dirons donc premièrement *(fanaqūl awwalan inna kulla jawhar)*

Avicenne, dit Shirāzī, veut diviser la substance en ses cinq parties puis montrer que chaque partie se trouve à la place qui lui convient.

La substance est
1. ou corps I
2. ou non-corps
   a) partie du corps
      i) sa matière II
      ii) ou sa forme III
   b) elle n'est pas partie du corps mais séparée
      i) l'âme IV
      ii) intelligence V

Pour établir l'existence de ces parties : trois d'entre elles sont établies avec précision dans cette *maqāla* : il s'agit du corps et de ses deux parties, bien que l'existence du corps, d'une certaine manière est presque évidente. Qu'il soit une substance continue en lui-même, cela a été établi en Physique. Les deux dernières parties sont étudiées dans la neuvième *maqāla*.

Livre II - Chapitre deuxième

61,3 De l'exacte détermination *(fī taḥqīq)*

Taḥqīq est le *maṣdar* de *ḥaqqaqa* dont la racine désigne le vrai ou la vérité. Le sens ici est celui d'établir avec exactitude l'essence d'une chose. Les traductions latines médiévales rendent ce mot par « certificare ». Quelquefois Avicenne emploie l'expression intransitivement, qui signifie alors : rechercher, approfondir un sujet. Cf. Goichon, *Lexique...*, N° 167.

61,8 comporte des significations différentes *(yufham minhu ashyā'un mukhtalifa)*

Avicenne va d'abord examiner les différents sens que prennent les termes de longueur, largeur et profondeur suivant les objets auxquels ils se rapportent.

61,13 On le dit également de la plus petite mesure des dimensions *(wa yuqālu li-anqaṣ al-bu'dayn miqdāran)*

La traduction littérale prête à confusion. Il vaut mieux traduire : c'est la plus petite des deux dimensions qui constituent la surface.

63,9 Tu ne peux pas supposer *(wa lā yumkinuka an tafruḍ)*

Dans une géométrie euclidienne à trois dimensions, l'imagination ne peut pas se représenter plus de trois droites se coupant à angles droits en un point.

63,11 qui est divisé *(huwa al-munqasim)*

En arabe le mot « munqasim » est équivoque. Il signifie soit ce qui est effectivement divisé ou ce qui est divisible. On sait qu'en arabe le suffixe -able n'existe pas. Dans l'arabe moderne on emploie la périphrase « capable de », *qābil* pour rendre le sens de ce suffixe.

De sorte que, quand on dit *munqasim* cela peut vouloir dire : cassable, divisible. Avicenne précise ce sens, juste après : ... « il lui appartient de pouvoir être l'objet de cette division ».

64,1 Si tu prends (par exemple) de la cire *(wa law akhdhta sham'an)*

Exemple simple et frappant pour montrer que le corps est indépendant des dimensions et situe qui l'affectent : la substance restant identiquement la même, les accidents quantitatifs se succèdent en elle sans la changer.

64,5 Accompagné des dimensions d'une seule manière *(tulzimuhu ab'ādun wāhida)*

Notre traduction est un peu lâche. « Accompagné » est un peu faible pour *lazima* qui signifie un accompagnement nécessaire, comme l'ombre qui suit un objet.

Par ailleurs, l'expression est un peu bizarre. Littéralement elle voudrait dire « des dimensions uniques » ou unes : *wāḥid*. Probablement cela veut dire ici, qu'elle n'a qu'une dimension; à moins que cela ne signifie : des dimensions unes i.e. qui ne bougent pas, qui ne changent pas.

64,6 La corporéité en vérité est la forme de continuité *(fal-jismiyya bil-ḥaqīqa ṣurat al-ittiṣāl)*

Le corps en tant que corps ne dit qu'une chose : la continuité dans laquelle on peut supposer trois dimensions. En tant que telle la corporéité est identiquement la même dans tous les corps.

64,12 il te faut y recourir *(yuḥtāju an tasta'īn bihi)*

cf. par exemple, *al-Burhān*, éd. du Caire, 1956, pp. 101-103.

64,13 il se détend et se condense *(yatakhalkhal wa yatakāthaf)*

Sur la détente et la condensation du corps, chez Avicenne cf. *Najāt*, éd. du Caire, 1357/1938, pp. 149 et sq.

64,16 Quant à notre expression le corps mathématique *(ammā qawlunā : al-jism al-ta'līmī)*

Deux acceptions du corps mathématiques : 1. La forme déterminée, mesurée du corps physique, en tant qu'elle existe dans l'âme, donc par abstraction. 2. La mesure continue ayant une continuité mesurée et déterminée.

65,4 il est de la nature des corps d'être divisé *(inna min ṭibā' al-ajsām an tanqasim)*

Voici un exemple qui illustre ce que nous avons dit plus haut (**64,11**) au sujet du suffixe -able « *an tanqasim* » veut dire littéralement : « qu'ils se divisent. Aussi peut-être vaudrait-il mieux traduire : il est de la nature du corps de se diviser », ce qui revient à dire : qu'il est de la nature des corps d'être divisibles.

65,8 L'opinion la plus facile à détruire *('ala ashal al-madhhabayn)*

Il y a plusieurs conceptions de l'atomisme : 1. Les atomes se distinguent par leurs figures. 2. Ils ont des figures semblables. La position (1) a été déjà réfutée. Il faut maintenant réfuter (2). Shīrāzī dans son commentaire donne de longs détails sur ces différentes positions.

65,13 qu'on puisse supposer en lui une partie distincte d'une autre *(yufraḍ minhu qismun 'an qismin)*

Nous avons lu *yufraḍ* avec un *ḍād*. A la vérité, le résultat est le même : *yufrad*, avec le *dāl* signifie qu'on isole, singularise, particularise, séparer une partie d'une autre. Notre lecture *farḍ* au lieu de *fard* est d'autant plus plausible que, une ligne plus loin (**65,15**) on trouve au sujet des parties : *farḍuhumā fīhi tawahhuman*; il s'agit donc bien de « supposition imaginative ».

65,4 n'imprimerait pas de représentation sensible *(laysa yaṭba' ...tawahhuman)*

Il y a certainement une erreur typographique dans le texte du Caire qui donne *yuṭi'* (obéit) au lieu de *yaṭba'*, imprimer. Par ailleurs *faṣl* veut aussi bien dire séparation, section que différence spécifique. Enfin *tawahhuman* peut signifier « représentation imaginative » ce qui s'opposerait à l'existence in re.

Tout ce passage nous paraît obscur et nous ne sommes pas sûr de notre traduction.

65,16 à 66,6 Nous dirons *(fanaqūl)*

Voici comment on peut résumer l'argumentation d'Avicenne :

1) Ou bien le corpuscule n'est divisible ni en puissance ni en acte. Il sera à l'instar d'un point. Or on ne peut pas composer un corps sensible à partir de tels corpuscules.

2) Ou bien on peut supposer par l'imagination qu'il se divise. Or il y a une différence entre

a) deux corpuscules voisins qui ne peuvent pas s'unir;
b) et les divisions du corpuscule qui ne peuvent se séparer.

Cette différence est due :

1) ou à la nature de la chose elle-même;
2) ou à une cause extrinsèque :
 - α) qui constitue en acte la substance, par exemple la forme pour la matière, le réceptacle pour l'accident;
 - β) non constitutive : la nature corporelle peut se joindre à elle ou s'en séparer.

66,6 et sq Si cette cause est constitutive *(wa ammā in kāna dhālika l-sabab)*

S'il s'agit d'une cause constitutive, elle le sera pour les deux parties : elles seront deux substances différentes. Cela va à l'encontre de ce qu'admettent les partisans de cette théorie.

66,13 C'est ce que nous disons du ciel. *(wa hādha qawlunā fī l-falak)*

De soi la corporéité admet la divisibilité mais il peut se faire que quelque chose accompagne cette corporéité qui rende impossible cette divisibilité. C'est le cas du ciel.

67,3 Toute continuité de dimensions *(kullu ittiṣal bu'din)*

Il faut lire *bu'din*, et non pas *bu'dun* comme l'indique le texte du Caire. Il n'y a pas de vocalisation ni dans le manuscrit de Téhéran ni dans celui de l'Azhar.

67,5 Nous avons montré cela ailleurs *(wa qad bayyannā hādhā fī mawḍi'in ākhar)*

cf. note **64,12**.

67,6 Il y a quelque chose qui est sujet *(shay'un mawḍū' lil ittiṣāl)*

Dans la glose de Téhéran on trouve : « Par *mawḍū'* (sujet), il entend le réceptacle *(maḥall)*, non le sens technique *(al-ma'na al-muṣṭalaḥ)* Cela est constant dans leurs écrits. »

67,12 Et c'est la matière première *(wa huwa l-hayūla)*

Le corps est composé de la forme de corporéité, qui lui donne d'être en acte, et de matière première *(hylè)* d'où il tire la puissance.

67,16 Nous répondrons que la substance de la *hylè* *(fa naqūl inna jawhar al-hayūla)*

Précision sur la nature de la matière première : elle est « pure disposition, pure réceptivité ». C'est cela qui la constitue sans pour autant la déterminer.

68,17 La preuve en est que la corporéité *(wa bayān hādha huwa anna)*

La forme de corporéité est quelque chose de « muḥaṣṣal » de réalisé, de constitué, elle ne reçoit pas des différences extrinsèques pour se réaliser concrètement. Tandis que la mesure ne se réalise que si elle est spécifiée en une ligne, une surface ou un corps, — ou le nombre qui ne se réalise que si il est un nombre déterminé.

69,10 Dans le Livre de la Démonstration *(fī kitāb al-Burhān)*

cf. ed. du Caire, 1956, pp. 101-103.

70,14 Elle est corporéité sans addition *(wa hiya jismiyya faqaṭ bilā ziyāda)*

Avicenne revient, avec une insistance qui semble exagérée, sur la différence entre la corporéité et la mesure : la première ne demandant pas pour exister in concreto des différences qui s'ajouteraient à elle : elle est en elle-même et en tant que telle une nature, une simple et « réalisée » *(muḥassala)* et ne comportant pas de diversité en elle ; l'autre, la mesure, devant nécessairement recevoir des différences essentielles qui en font une ligne, une surface ou un corps.

71,8 et à tout ce qui est doté de matière pour lui-même *(wa likulli dhī mādda li-ajl dhātihi)*

i.e. en tant qu'il est matériel.

Livre II - Chapitre troisième

72,7 la matière première *(al-mādda al-akhīra)*

Il est assez curieux de l'emploi de « matière première », — que le traducteur médiéval a traduit en latin *ultima*, — au lieu de « matière dernière ». Dans son *Lexique*, M[lle] Goichon n'indique aucune référence à « matière première » chez Avicenne.

72,12 une essence singulière et terminée *(an takūn mufradat al-dhāt munhādha)*

inḥāza 'an ou *min* veut dire se séparer de, de rester à part ; *inḥāza ila* : se joindre à, être du côté. Nous ne voyons pas très bien ce qu'Avicenne entend par ce terme ici.

72,3 bien que n'étant peut-être pas sensible *(illā annahu 'asāhu an lā yakūn maḥsūsan)*

Nous avons traduit *'asāhu* par « peut-être » sans être sûr que le sens y trouve son compte ; *'asa* exprime la possibilité.

73,4 il n'est pas possible que la localisation lui soit advenue *(wa lā yajūz an yakūn al-taḥayyuz qad ḥaṣala lahu)*

il s'agit de la substance, en arabe *al-jawhar*, qui est masculin.

73,8 si nous supposons la matière d'une argile déterminée *(fī tawahhuminā hayūla madarratin mā)*

Avicenne avait auparavant utilisé l'image de la cire pour illustrer la permanence de la substance sous les changements des dimensions. Ici il emploie celle de l'argile du potier (*madar* coll., unité *madarra*) désigne la glaise, l'argile.

73,16 par la continuité d'un cogeant *(bi qasri qāsirin)*

Le verbe *qasara* signifie forcer, contraindre, subjuguer, d'où pour *qasr* : contrainte, compulsion, coercition. Avicenne parle dans un de ses traités (*'Uyūn*, 4), cité par Goichon, *Lexique*, N° 143, p. 67, du mouvement de contrainte *(ḥarāka qasriyya)* soit que l'impulsion vienne de l'extérieur, soit qu'elle vienne de la nature même du corps.

74,2 par un transporteur qui l'y a transporté *(binaql nāqilin lidhālika takhaṣṣuṣ)*

Lidhālika désigne « le lieu même », *dhālika l-makān* dont il vient de parler. L'appropriation, c'est le *takhaṣṣuṣ*, ce qui rend l'argile appropriée à ce lieu. Une phrase sautée, doit être restituée : « On t'a suffisamment parlé à ce sujet. »

74,3 ne devient pas propre après le dépouillement *(lā takhtaṣṣ ba'd al-tajrīd)*

La matière, dépouillée de la forme, n'a aucune détermination, aucune appropriation.

74,12 Il appert que la matière ne reste pas séparée *(fa tabayyana anna l-mādda tabqa mufāraqa)*

Tout le raisonnement précédent est basé sur une argumentation per absurdum : supposons que la matière puisse exister sans forme naturelle, on aboutit à plusieurs contradictions.

75,4 ne se divisant ni par l'imagination ni par supposition *(wa la yanqasimu bil wahm wa bil farḍ)*

Le texte du Caire contient *bil'araḍ*, accidentellement mais la lecture *bil-farḍ* nous paraît préférable.

75,5 Et si cette unité *(wa in kānat tilka l-waḥdāniyya)*

Nous avons traduit *waḥdāniyya* par « unité ». En fait elle désigne plutôt l'unicité.

75,10 je veux dire le pouvoir prochain *(a'nī al-quwwa al-qarība)*

Quwwa qarība est celle qui n'a plus besoin d'intermédiaire pour passer à l'acte.

78,3 cette mesure mesurée *(dhālika l-miqdār al-muqaddar)*

Miqdār est la mesure ; mais *muqaddar* peut désigner deux choses : 1. Ou mesuré. 2. Ou aussi ce qui a été désigné, voulu, décrété. Ce qui amènerait à comprendre le texte de cette manière : la cause produit cette mesure qui était à produire, celle qu'on a décrété de produire.

78,7 Et même avec cela *(wa ma' dhālika ayḍan)*

Notre traduction, très littérale, risque de devenir incompréhensible. En fait Avicenne veut dire ceci : la cause qui produit un nouveau volume dans la matière, ne produit pas n'importe quel volume ; elle produit un volume déterminé. Qu'est ce qui cause cette détermination ? Une condition qui s'ajoute à la matière.

78,14 quelle peut se préparer en elle-même *(qad tatahayya' bi'aynihā)*

Bi-'aynihā : la matière en tant que telle. Elle est pure puissance mais sa quasi-définition est précisément d'être apte, disposée à recevoir toute forme.

Livre II - Chapitre quatrième

80,5 Il faut donc *(fa lā yakhlu immā)*

Cet *immā* qui laisse prévoir une alternative, ou... ou, se trouve étrangement ici. Quelque fois Avicenne commence par un *immā* et on trouve l'alternative que bien loin après. Mais ici nous n'avons pu trouver aucune trace du second membre de la dichotomie.

80,6 le rapport de la relation *('alāqat al-muḍāf)*

Littéralement : *al-muḍāf*, c'est ce qui est ajouté, ou aussi ce qui est relaté à quelque chose d'autre, autrement dit le relatif. La relation elle-même serait *al-iḍāfa*.

Quant à *'alāqa*, le terme désigne une connexion, un rattachement, un rapport.

80,13 Tu sais comment cela a lieu *(va qad 'arafta kayfa hādha)*

Avicenne a traité longuement de la relation dans *K. al-Maqūlāt*, ed. du Caire, 1959, pp. 150-164.

81,2 une existence équivalente *(mutakafā'i al-wujūd)*

Takāfu', est le fait de s'égaler, de s'équivaloir, d'être au même niveau. L'idée est que chacun des deux éléments en présence, matière et forme sont indépendants l'un de l'autre, n'ayant pas de contact essentiel. La seule chose qui les caractérise, c'est leur coexistence.

81,10 à 82 Maintenant que tu as appris qu'il y a une différence *(ammā l-ān faqad 'alimta)*

Pour aider à saisir le raisonnement d'Avicenne, nous le schématisons de la manière suivante.

Soient A une première chose, B une deuxième chose et C une troisième chose. Voici les différentes combinaisons possibles (du moins celles que donne Avicenne) :

1. La disparition de A cause la disparition de B.
2. Quand C disparaît B disparaît.
3. Quand A disparaît C disparaît.
4. Quand C disparaît A disparaît.

83,4 Laquelle des deux doit être la cause *(ayyahumā yanbaghi an takūn al-'illa minhumā)*

Après avoir établi que le rapport entre la matière et la forme ne peut être qu'un rapport de causalité, reste à savoir laquelle des deux est cause de l'autre.

Avicenne commence par prouver, au moyen de trois arguments, que la matière ne peut pas causer la forme.

83,5 D'abord *(ammā awwalan)*

C'est la première raison : la matière est essentiellement « préparation à recevoir quelque chose ». Si elle la produisait, il n'y aurait pas de raison qu'elle ne le produise pas toujours.

83,8 Deuxièmement il est impossible *(wa ammā thāniyan fa innahu min al-mustaḥīl)*

Deuxième raison : ce qui est en puissance (la matière) ne peut pas produire ce qui est en acte (la forme).

84,3 [supposons que] c'est la matière qui est cause prochaine *(wa ammā thālithan fa innahu idhā kānat al-mādda hiya l-'illa l-qarība)*

Il vaut mieux pour rendre le raisonnement plus clair de couper la phrase comme nous l'avons fait et d'ajouter au début « supposons que » au lieu de « si », *idhā*.

84,11 Alors la nature, en réalité, aura la réceptivité de la forme *(fatakūn al-mādda fi l-ḥaqīqa lahā qabūl l-ṣūra)*

Texte ambigu : faut-il comprendre qu'il revient à la matière *(lahā)* de recevoir la forme ? Car *qabūl al-ṣūra* peut signifier ou que c'est la matière qui reçoit la forme, elle est réceptive de la forme ou bien on considère le *qabūl*, la réception, la réceptivité comme le propre de la forme, — ce qui n'est pas dans la ligne d'Avicenne. La forme est reçue, et c'est la matière qui est « recevante ».

85,4 Voyons s'il est possible que la forme seule *(falnanzur hal yumkin an takūn al-ṣūra waḥdahā...)*

Après avoir montré que c'est la forme qui est cause de la matière, Avicenne va voir si elle exerce cette causalité toute seule ou conjointement avec un autre facteur. Il distingue deux cas : 1. Les formes inséparables de la matière ; dans ce cas c'est la forme seule qui est cause de l'existence de la matière. 2. Les formes séparables de la matière. Dans ce cas un autre facteur intervient qui garantit l'existence de la matière lorsque les formes se succèdent.

87,15 pour celle qui succède *(ila 'āqib)*

La phrase arabe n'est pas facile à comprendre : *fal-ṣuwar* (il y a des variantes *al-ṣūra*, au singulier) *al-latī tufāriq al-mādda ila 'āqib*. D'après le contexte et les gloses des commentateurs il s'agit d'une forme qui quitte la matière pour laisser en quelque sorte la place à celle qui la suit. Le verbe *'aqaba* signifie suivre, succéder à.

87,16 Celle qui la conserve *(mustabqīha)*

Il s'agit de la matière dont la conservation doit être assurée par la forme.

88,1 Et l'intermédiaire est dans la constitution *(wal wasīṭa fil taqwīm)*

Phrase sibylline. Avicenne a qualifié dans la ligne précédente la forme de *qasīṭa*. *Qawwama*, c'est édifier, construire, constituer.

88,14 ne devient existante en acte que dans la matière *(innamā taṣīr bil-fi'l bil-mādda)*

Le *bi* ici peut être entendu soit au sens de *dans*, — et c'est ce que nous avons choisi comme traduction. Ou bien comme un *bi* instrumental, un intermédiaire, un moyen. C'est ce que le traducteur médiéval a choisi en choisissant *per*. L'inconvénient de cette dernière traduction, c'est de donner à croire qu'il y a une causalité de la matière sur la forme, ce qu'Avicenne rejette fermement.

89,2 La cause ne peut être constituée par l'effet *(wal'illatu lā tataqawwam bil-ma'lūl)*

Il est clair qu'il s'agit de causes efficientes, i.e. d'une cause qui fait exister l'autre et dès lors le principe est évident. Mais il est étonnant qu'Avicenne n'ait pas évoqué ici la notion de « causalité réciproque » où la réciprocité joue selon deux causalités différentes, par exemple formelle et matérielle.

89,12 les complexions *(al-mazājāt)*

pluriel de *mizāj*. Le pluriel le plus courant est *amzija*. Mlle Goichon dans son *Lexique* N° 665, ne mentionne comme pluriel que ce dernier.

Livre III - Chapitre premier

93,5 Nous avons montré ce qu'est la substance *(qad bayyanā māhiyyat al-jawhar)*

Au livre deuxième, le chapitre premier est entièrement consacré à la substance.

93,8 ... par la suite *(min ba'du)*

Aux livres huit et neuf.

93,9 ... au sujet de l'âme *(... Fīl-nafs)*

Il existe du *De Anima* deux éditions arabes : celle établie par Fazlul-Rahmān, et la nôtre (en collaboration avec Sa'id Zayed). Le texte latin a été édité par Mlle S. Van Riet.

93,11 ... au début de la Logique *(... fī iftitāḥ al-manṭiq)*

Dans les deux traités de l'*Isagoge* et des *Catégories*.

Le raisonnement d'Avicenne est le suivant. Certaines des catégories sont, sans doute, relatives à une autre. D'abord la relation qui, de soi, dit rapport à un sujet, et de ce fait son caractère accidentel ne fait aucune difficulté. De même pour les catégories qui essentiellement qualifient un sujet : l'*ubi*, le *quando*, le *situs*. Pour l'action, Avicenne ne veut pas entrer ici dans la discussion de savoir si elle se trouve dans l'agent ou dans le patient. De toute façon son caractère accidentel ne fait pas de difficulté.

94,5 ... beaucoup ont pensé *(fakathīrum min al-nās ra'ū)*

Comme souvent, Avicenne ne mentionne pas de qui il s'agit. On peut penser qu'il a en vue les Pythagoriciens qui, eux, ont mis le nombre à la base de la structure du monde. La ligne, la surface et la « mesure », i.e. le volume abstrait, constituent la quantité continue. Cf. dans le *Timée* comment Platon décrit la structure du cosmos à partir des figures géométriques.

94,7 D'autres pensent cela au sujet des quantités discrètes *(wa ba'aduhum ra'a dhālika fī l-kammiyāt al-munfaṣila)*

Il s'agit sans aucun doute des Pythagoriciens. Avicenne a consacré un chapitre entier à l'exposé de ces théories cf. *Métaph.* Livre VII, ch. 2.

94,11 La plupart des partisans de l'occultation *(akthar aṣḥāb al-kumūn)*

Sur le *kumūn* cf. *Shifā* où Avicenne consacre un chapitre entier à réfuter la théorie du *kumūn*. Il en parlera d'ailleurs plus loin ici même, quand il discutera le caractère accidentel de la qualité.

Cf. également, Fakhr al-Din al-Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya* ; Tahānawī ; Goichon, *Directives...*, p. 300, n. 1.

94,14 Il en est un *(ba'du)*

Le *ba'du* est souvent indéterminé : on ne sait pas s'il s'agit d'un ou de plusieurs auteurs. Ici la suite montre qu'il s'agit d'un seul : *qāla* : il dit.

95,1-12 Quant aux partisans du nombre *(wa ammā aṣḥāb al-'adad)*

Exposé de la théorie de ceux qui font de la quantité (nombres, ou quantité continue) le principe des substances. Et qui donc considèrent la quantité elle-même comme une substance.

95,13 Il nous faut d'abord montrer *(fa-yajib 'alayna awwalan)*

Avant de résoudre les objections des partisans de la substantialité de la quantité, Avicenne estime qu'il faut étudier de près la nature de « l'unité », principe de la quantité.

Chapitre deuxième

97,4 s'attribuent équivoquement *(yuqālu bil-tashkīk 'ala)*

Il s'agit d'une analogie per prius et posterius *(bil-taqaddum wal-ta'akhkhur)*, *(aequivoce)* comme l'explique, ici, Avicenne. Cf. Goichon, *Directives...*, p. 351, n. 1. Pour *bil-ishtirāk*, cf. Goichon, *Lexique*, N° 319 et 654 (N° 11).

97,8 Et cela après l'un par accident *(wa dhālika ba'd al-wāḥid bil-'araḍ)*

i.e. « après avoir traité préalablement de l'un par accident », dont il donne trois exemples. Ce qui intéresse le métaphysicien, c'est l'un par essence.

97,13 Mais l'un qui est par essence *(lākin al-wāḥid al-ladhī bil-dhāt)*

La division de l'un par essence se fait selon le schéma suivant :

1. « un » générique *(bil-jins)*. 2. « un » spécifique *(bil-naw' = bil-faṣl)*. 3. « un » par comparaison *(bil-munāsaba)*. 4. « un » par le sujet *(bil-mawḍū')*. 5. « un » numériquement *(bil-'adad)*.

98,1 et sq.

Divisions de ces différents « un » :

1. L'un générique : par genre prochain et par genre éloigné.

2. L'un spécifique : par espèce prochaine et par espèce éloignée.

3. L'un par continuité (probablement l'un par continuité : véritable et non véritable).

98,10 où nous avons parlé de l'universel *(al-ladhī natakkalam fīhi 'ala l-kullī)*

98,12 L'un continu *(wa ammā l-wāḥid bil-ittiṣāl)*

L'un continu correspond à « l'un » par le sujet. Avicenne distingue différentes sortes de continuité allant de l'unité d'agrégation *(al-waḥdatu l-ijtimā 'iyya)* jusqu'à la continuité véritable.

99,14 L'un numérique *(al-wāḥid bil-'adad)*

L'un numérique se divise en :

1. Un dont la nature est de ne pas se multiplier : exemple l'homme ;
   a) se multiplie d'un autre point de vue : l'homme, par exemple se divise en âme et corps ;
   b) ne se multiplie pas d'un autre point de vue :
      i) il existe pour lui une autre nature : cette autre nature est elle-même le situs, c'est le point ; pas de situs : l'intelligence, l'âme ;

ii) il n'existe pas pour lui une autre nature : c'est l'unité principe du nombre.

2. Un dont la nature est de se multiplier : une eau, une ligne.

101,10 et sq.

Étude du rapport de la perfection de l'un avec ses divisions possibles.

102,7 Quant à l'un par égalité *(wa ammā l-wāḥid bil-musāwā)*

Cet un entre visiblement dans la catégorie de l'un numérique. Quelques lignes plus loin, Avicenne dit avoir énuméré exhaustivement les divisions de l'un numérique (**102,12**).

102,13 l'autre partie *(al-ḥaythiyya al-ukhra)*

l'autre point de vue, i.e. dans le cas où il s'agit de l'un se rapportant à une multitude.

Livre III - Chapitre troisième

104,4 et sq.

Avicenne montre ici les difficultés qu'il y a à « définir » des notions premières comme l'un et le multiple. On se heurte aux mêmes difficultés qu'il a signalé quand il s'agit de « définir » « l'existence » *(al-wujūd)*. Ici comme là-bas il montre qu'il ne s'agit pas de définition mais de « rappeler » des considérations, de « tourner l'esprit vers » l'objet qu'il veut faire saisir.

104,10 Si nous disons... *(wa idhā qulnā min al-waḥdāt...)*

Nous avons mis entre parenthèses les mots latins choisis par le traducteur médiéval. *Wāḥid* pl. *wāḥidāt*, c'est l'un ; *āḥād* pl. *āḥād*, c'est l'un au sens de quelqu'un, une personne en mathématiques : unités.

105,2 mieux connue par notre intelligence *(a'raf 'inda 'uqūlinā)*

Curieuse affirmation. On pourrait tenter l'explication suivante : les sens perçoivent des objets multiples et ainsi l'imagination se représente spontanément une « multiplicité » d'objets, d'unités. Ce n'est qu'ultérieurement que l'intelligence appréhende cette multiplicité per modum unius.

105,6 un rappel *(tanbīh)*

C'est attirer l'attention, rappeler à quelqu'un quelque chose, avertir. On sait qu'Avicenne a intitulé un de ses traités *Kitāb al-ishārāt wal-tanbīhāt*. Cf. les remarques de Mlle Goichon dans sa traduction de cet ouvrage, p. 69.

105,11 définissant le nombre en disant *(yaḥuddu l-'adad)*

Exemple d'une pseudo-définition du nombre.

106,1 Ceux qui pensent qu'en disant *(wal-ladhīna yāhsibūna annahum idhā qālū)*

Nouvelle pseudo-définition du nombre et donc de la multiplicité.

106,10 Nous dirons maintenant *(fa-naqūl al-ān)*

Avicenne entreprend maintenant de prouver que l'unité n'est pas une substance mais un accident.

106,13 réalisation *(taḥqīq)*

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la difficulté de traduire en français le terme de *taḥqīq* et de son corrélatif *ḥaqīqa*, cf. p. 34.

106,14 attribution accidentelle *(qawl 'araḍī)*

Importante distinction entre l'attribution accidentelle de l'unité et l'attribution essentielle du genre et de la différence. Différence entre l'accident prédicamental et l'accident prédicable, cf. Goichon, *Lexique...*, N°ˢ 422 et 424.

107,5 unité séparée *(waḥda mujarrada)*

Mujarrad a deux sens principaux : 1° abstrait, ce qui est obtenu par *tajrīd*, abstraction, la chose abstraite. 2° séparé, libre de toute matière, cf. Goichon, *Lexique...*, N° 89.

108,3 de se séparer de la substance *(an tufāriq al-jawhar)*

On peut se demander pourquoi cette longue discussion sur le caractère non-substantiel de l'unité, ou plus exactement pour prouver que l'unité n'est pas une substance. Mais on ne voit pas apparaître ici la convertibilité de l'un avec l'être « unum et ens convertuntur ».

Remarquons d'ailleurs que l'un des reproches faits par S. Thomas d'Aquin (après Averroès) à Avicenne, c'est précisément son affirmation que l'unité était un accident. Cf. l'article du P. Th. O'Shaughnessy cité p. 43, n. 19.

108,4 Nous commencerons *(wa nabtadi')*

Nouveau point de départ. On ne voit pas très bien comment cela se rattache au propos précédent. Le texte qui suit nous paraît passablement obscur.

109,10 l'ensemble des concomitants des choses *(min jumlat al-lawāzin lil-ashyā')*

La conclusion à laquelle aboutit cette longue discussion est que l'unité : *a)* est accidentelle par rapport au composé substance et accidents ; *b)* qu'elle s'applique tout uniment à la fois à la substance et aux accidents concomitants *(lawāzim)*.

109,12 les « intentions » générales *(al-ma'ānī l-'āmma)*

La traduction française pourrait suggérer qu'il s'agit d' « intentions du genre », autrement dit « génériques ». D'ailleurs l'exemple qu'Avicenne donne, la différence humanité, ne se sépare pas de l'humanité (genre).

109,17 d'un concomitant nécessaire général *(lāzim 'āmm)*

Le genre est divisé par la différence pour constituer une espèce. La différence est un élément essentiel de la structure de l'espèce ; elle entre dans sa définition (l'homme est un animal *raisonnable*). L'unité pour Avicenne n'est pas de cette sorte ; elle n'entre pas dans la définition ni de la substance ni de l'accident, elle est un concomitant nécessaire général *(lāzim 'āmm)*.

110 cf. glose de Sulaymān.

Livre III - Chapitre quatrième

111,3 *Miqdār* pl. *maqādīr*, ne laisse pas d'être embarrassant à traduire.

Nous nous sommes résignés à nous inspirer de la traduction latine et de traduire par « mesures ». On verra plus loin qu'il peut parfois prendre le sens de « dimensions ». Mais la traduction latine médiévale a conservé aussi

le mot de « dimensionae ». Cf. la discussion des diverses nuances du mot dans Goichon, *Lexique...*, n° 564, qui indique : mesure, dimension et quantité déterminée.

111,6 Quant au corps *(wa ammā l-jism)*

Rappelons la distinction qui existe entre deux acceptions du mot *jism* : 1) *jism* peut désigner la quantité continue ayant trois dimensions. Il est alors un accident. 2) Il peut aussi désigner le corps naturel composé de matière et de forme dans lequel on peut imaginer trois dimensions qui se coupent à angle droit. Cf. plus haut.

112,2 de la matière dans l'imagination *(al-mādda fī l-wahm)*

On peut considérer trois éléments dans le corps existant in re : la matière, la forme de corporéité, la quantité. Par l'imagination nous pouvons abstraire la matière et n'envisager que la forme de corporéité et la quantité. Mais quantité et forme de corporéité ne peuvent se séparer l'une de l'autre.

112,3 Quant à la surface et à la ligne *(wa amma l-saṭḥ wal-khaṭṭ)*

Après l'examen du corps dans son caractère substantiel et comme accident, Avicenne passe à l'examen de la surface et de la ligne.

112,10 elle est de ce point de vue relative *(huwa bi-hādhihi l-jiha muḍāf)*

Muḍāf pourrait être traduit par « ajouté » ou « relaté ». La suite aussi est difficile à traduire *wa in kāna muḍāfan, lā yakūn illā miqdāran* et si elle est (en arabe il s'agit de *shay'* qui est du masculin) relative *(muḍāf)* elle ne sera que mesure.

112,14 dans le premier sens d'aucune manière *(bil-ma'na al-awwal bi-wajh)*

La surface, en tant que surface, est partout la même, elle ne diffère pas d'une autre surface. Mais en tant que « mesure » *(miqdār)*, une surface peut être plus ou moins étendue qu'une autre.

113,5 Tu sauras cela en réfléchissant aux principes *(wa anta ta'lam hādha bi-ta'ammul al-uṣūl)*

Il y a deux rapports distincts : celui de la différence au genre et celui de l'accident à la forme. On pourrait exprimer l'idée d'Avicenne de la façon suivante : l'intention est à la mensurabilité ce que la différence est au genre. Et : la mensurabilité est à la forme corporelle ce que l'accident est à la forme.

113,17 Cela parce que le non-existant ne peut pas revenir *(wa dhālika li'anna l-ma'dūm lā yu'ad)*

Une fois supprimées les dimensions, la surface est « anéantie ». On peut reconstruire une surface ayant exactement les mêmes dimensions mais elle sera autre « numériquement ».

114,5 se sépare du corps par l'imagination *(yufāriqu l-saṭḥ tawahhuman)*

Les éléments en présence, in re, sont : le corps (forme corporelle et matière) et la quantité (trois dimensions pour le corps). Il s'agit de voir comment ces éléments se comportent à l'égard de l'imagination.

Avicenne a recours à une distinction qui lui est chère et qu'il utilise ailleurs. Si on a un objet A, composé de deux éléments B et C, les trois étant inséparables in re, je peux, par l'imagination :

1) regarder B seulement, tout en sachant que en fait, dans la réalité elle est unie à C ;

2) regarder B mais en précisant qu'elle est positivement séparé de C. Cf. l'abstraction cum praecisione des scolastiques latins.

C'est cette distinction qu'Avicenne applique à la considération par l'imagination, de la surface, de la ligne et du point.

115,1 et non ce qui a deux termes *(lā dhū l-ḥaddayn)*

Remarquons la précision de cette indication : la surface n'est pas un sujet matériel, — qui serait substanciel (ce qui est tel, c'est le corps), elle est le terme même.

115,12 dans l'imagination seulement *(fī l-wahm wal-takhayyul faqaṭ)*

Le point comme tel n'existe que comme une rencontre de deux lignes par contact. Il ne peut en tant que tel engendrer la ligne. C'est lui qui est en quelque sorte engendré par elle. Seule l'imagination peut se représenter un point en mouvement et engendrant, dans l'imagination, une ligne.

116,3 à 117,5 Longue discussion d'Avicenne avec un auteur qu'il ne mentionne pas mais qu'il traite rudement, estimant qu'il n'a pas saisi la vraie définition de la surface. Cet auteur voulait faire de l'angle une quatrième espèce de mesure, les trois autres étant le corps, la surface et la ligne.

117,7 qu'il n'y a pas de mesure en dehors de celles-ci *(anahu lā miqdār khārijan 'an hādhihi l-maqādīr)*

Avicenne va résumer en un tableau récapitulatif les différentes divisions de la quantité continue *(al-kamm al-muttaṣil)* :

A. non stable mais successif .... le temps.

B. stable *(qārr)* : la mesure *(al-miqdār)* :
1. La mesure à trois dimensions .... le corps.
2. La mesure à deux dimensions .... la surface.
3. La mesure à une dimension .... la ligne.

Il y a quatre variétés de quantités continues, et trois variétés de mesures.

117,16 elles ne le sont point *(wa laysat kadhālik)*

Examen de certaines réalités : lieu *(makān)*, poids *(thaql)* légèreté *(khiffa)* qui produisent par leur mouvement des quantités continues mais qui ne sont pas elles-mêmes telles.

Livre III - Chapitre cinquième

119,5 Nous les avions quittés prématurément *(faqad intaqalnā 'anha... musta'jilīna)*

Nous avons traduit « prématurément » d'après le contexte. En fait l'expression « *musta'jilīna* signifie « précipitamment », en nous pressant. Mulla Awliyā' dans la glose interlinéaire explique de cette manière cette expression :

« Nous nous sommes transportés des nombres aux quantités continues, *musta'jilīna*, hâtivement, sans avoir terminé leur étude détaillée parce que notre but exigeait cela... En effet Avicenne parlait de la *hylè* et de la forme et il convenait après cela de parler de la quantité continue parce qu'elle est un de leurs « conséquents » *(lawāḥiq)* et leurs concomitants *(lawāzim)*. Mais il a préféré faire précéder son étude par des précisions sur l'unité, — qui est si

liée à l'existence *(shadīdat al-munāsaba lil-wujūd)* et parce qu'elle est à l'instar de la cause formelle de la quantité continue et non une partie d'elle... ».

On ne voit pas si « l'empressement » porte sur le caractère inachevé du développement antérieur concernant le nombre, ou sur celui de la quantité continue. De toute façon, c'est un détail mineur.

119,7 ... n'est pas digne d'être considérée. *(wa laysa qawlu man qāl... bi-shay'in yu'tadd bihi)*

Dès le départ, Avicenne affirme son attitude « réaliste » à l'égard du nombre : il existe in natura rerum. Il va préciser dans quel sens, et comment il est également dans l'esprit de celui qui le considère.

120,3 qu'il est un aggrégat d'unités *(innahu majmū' āḥād)*

Nous avons traduit *majmū'* par aggrégat pour suggérer l'idée d'une absence d'unité. Un autre terme, utilisé en chimie aurait rendu exactement l'idée surtout qu'il semble bien qu'il répond exactement à la racine arabe, c'est celui de « magma », qui désigne une masse de cristaux agglomérés.

120,15 le dix est neuf, ce neuf qui est un *(inna l-'ashra tis'a, tilka l-tis'a allatī hiya wāḥid)*

Insistance sur le caractère objectif essentiel.

123,4 Quant aux partisans de la vérité *(wa ammā aṣḥāb al-ḥaqīqa)*

On pourrait peut-être mieux traduire par « les vrais métaphysiciens ».

123,7 bien qu'il y ait à ce sujet plusieurs opinions *(ba'd al-ikhtilāf fihi)*

Il est rare qu'Avicenne recoure aux analyses grammaticales. Ici il fait remarquer que les grammairiens en général admettent que le pluriel commence par trois, parce que le duel comporte deux et le *mufrad* un. Mais ils n'engagent pas la discussion au sujet de la dyade.

124,1 Que la dyade... *(al-ithnawa)*

La dyade est le premier nombre, le plus petit. C'est un nombre qui est plus petit que tous les autres nombres, — sans qu'il soit « plus grand » qu'un autre nombre. Cela n'empêche pas qu'elle soit un nombre.

124,14 On peut entendre la multiplicité selon deux sens *(wal-kathra yufhamu minhā ma'nayān)*

« *Kathra* », que nous avons traduit par multiplicité, peut signifier ce qui surpasse autre chose, ce qui est plus nombreux et c'est ce qui explique cette remarque finale d'Avicenne. Un nombre est multiple quand il contient plus d'une unité, sans qu'on ait besoin de le comparer à un autre. Mais il peut y avoir dans un nombre une « *kathra* », un surplus qui fait qu'il est plus grand qu'un autre.

Mêmes considérations sur la grandeur, la longueur et la largeur. Ce qui amène Avicenne à examiner de près les rapports de l'un et du multiple dans le chapitre suivant.

Livre III - Chapitre sixième

126,4 L'opposition *(taqābul)*

Sur *taqābul* voir Goichon, *Lexique*, N° 555 ainsi que *muqābala*, **129,5**. Pour *mutaqābil*, opposé, *Lexique*, N° 559. M[lle] Goichon ne signale que ce qui se rapporte aux propositions contraires et sous-contraires.

Les quatre variétés d'opposition sont :

1. L'opposition de contrariété *(taqābul al-taḍādd)*.
2. L'opposition de privation *(taqābul al-ṣūra wal-'adam ou taqābul al-'adam wal malaka*.
3. L'opposition de contradiction *(muqābalat al-tanāqud)*.
4. L'opposition de relation *(taqābul al-muḍāf)*.

126,7 Il n'est pas possible que... *(wa laysa yumkin an takūn)*

Première réfutation : l'un et le multiple ne sont pas des contraires parce que l'unité constitue la multiplicité.

126,9 Quelqu'un pourrait dire *(lākin li-qā'il an yaqūl)*

Une objection : l'unité détruit la multiplicité comme un contraire détruit son contraire en inhérant dans son sujet.

126,13 Nous dirons en réponse *(fa-naqūl fī jawab...)*

Réponse à l'objection. La multiplicité ne se réalise que par l'unité. Celle-ci ne détruit pas les unités de la multiplicité : ils restent présents en puissance. L'unité de la multiplicité n'est pas détruite d'une destruction première. Enfin **(127,15)** il n'y a pas pour l'unité en elle-même et pour la multiplicité en elle-même un même sujet numériquement mais seulement spécifiquement.

128,4 Nous dirons *(fa-naqūl)*

Avicenne va réfuter l'opinion affirmant qu'entre l'unité et la multiplicité il y a une opposition de privation. Il l'appelle ici tantôt opposition de la forme et de la privation ou aussi quand il évoque « l'opinion des Anciens », l'opposition de la privation et de l'habitus *(al-'adam wal-malaka)*.

128,12 Quant aux Anciens *(wa ammā l-qudamā')*

Avicenne mentionne les « Anciens » sans spécifier de qui il s'agit. Si l'opposition à cette opposition n'est pas catégorique : « il nous semble difficile de l'admettre », dit-il. Il donne deux raisons de sa difficulté. Premièrement « division » et « partition » entrent tous les deux dans les définitions de l'unité et de la multiplicité. Deuxièmement l'unité constitue la multiplicité.

129,6 ... l'opposition de contradiction *(muqābalat al-tanāqud)*

Rejet de l'opposition de contradiction.

129,10 Voyons si l'opposition entre elles *(fa-linanẓur hal al-taqābul...)*

Rejet de l'opposition de la relation. La relation n'existe dans la multiplicité qu'en tant que celle-ci est causée par l'unité celle-ci n'est pas multiplicité parce qu'il y a une unité.

130,5 Si tout cela te paraît clair *(fa idh qad bāna laka jamī' hādha)*

La conclusion du chapitre : unité et multiplicité ne s'opposent pas dans leur essence même. L'opposition est une conséquence *(lāḥiq)*, c'est quelque chose qui suit le fait que l'unité est mesure et la multiplicité mesure.

130,13 On peut s'efforcer *(wa qad yujtahad)*

Avicenne passe à un autre aspect du rapport de l'unité à la multiplicité. Il étudie ici le problème des unités de mesure. Les unes sont « naturelles » (une noix, une pastèque) d'autres sont par libre imposition *(bil-waḍ')*. Sont passées en revue les unités de longueur **(131,1)**, celle du mouvement **(131,2)**, de poids **(131,13)**, l'intervalle de musique **(131,14)**, les sons **(131,15)**.

132,2 Il est possible que l'on suppose *(wa yumkin an yufraḍ)*

Phrase obscure. Il semble qu'il faudrait plutôt traduire : « mais *elle* peut se présenter par supposition ». Il s'agit de la position *(waḍ')* ou de l'unité

(waḥda). Il semble qu'il s'agit de la possibilité de varier les unités pour un même genre.

132,14 Certains ont dit *(qāla ba'ḍuhum)*

Là aussi il faudrait probablement lire au singulier. S'agirait-il des sophistes, — et de Protagoras en particulier ? Cf. la discussion d'Aristote au sujet de la vérité.

133,7 Cela tu l'as appris ailleurs *(fa inna hādha qad 'alimtahu fī mawḍi'in ākhar)*

Cf. par exemple, *Catégories*, éd. du Caire, 1959, pp. 134-143.

Livre III - Chapitre septième

134 Nous avons parlé aussi de leur existence... *(wa qad takallamnā ayḍan fī wujūdihā)*

Il en a parlé en particulier dans le livre des Catégories. Leur existence est incontestable : Avicenne ne prend pas la peine de le prouver. Ce qui est en question, c'est leur caractère substantiel ou accidentel.

134,16 Il convient donc que nous montrions *(fa bil-ḥariy an nubayyin)*

Il y a là, semble-t-il, deux opinions différentes : Les partisans du caractère substantiel de la qualité expliquent la « disparition » (qu'ils estiment apparente) de la qualité, soit parce qu'elle est divisée en très petites quantités, invisibles soit qu'elle s'est « occultée », — ce sont les partisans du *kumūn*.

Avicenne va réfuter la première supposition. Quant à la seconde il renvoie à ce qu'il a dit ailleurs. Il commence par distinguer entre les substances corporelles et les substances incorporelles.

135,2 qu'à partir de ce qui n'est pas divisible *(idh mā lā yatajadhdha')*

Le texte du Caire est fautif : il faut ajouter la négation *lā* après *idh mā*.

135,3 son existence *(wujūduhu)*

Ici il vaut mieux traduire *wujūd* par « présence ». Le pronom possessif *wujūduhu* « *sa* présence » se rapporte à la substance incorporelle ; le singulier a été employé ici parce que cela se rapporte à « ce qui n'est pas divisible ».

135,10 Elles n'ont de la substantialité que le nom *(wa innamā lahā ism al-jawhariyya faqaṭ)*

Ce passage 135,10, peut être résumé de la façon suivante. Première supposition : les qualités sont des substances incorporelles. Premier cas : ces substances seraient telles qu'à partir d'elles des corps pourraient être composés. Mais cela est impossible car on ne peut pas à partir de qui est indivisible former un corps. Deuxième cas : ces qualités-subtances se trouvent dans le corps par association et infiltration. Cela aussi est impossible pour deux raisons :

1. Ces qualités-substances auraient un situs. Or toute substance ayant un situs est divisible. Or on a supposé que la qualité-substance était incorporelle.

2. La qualité-substance ou bien est séparée du corps où elle se trouve ou bien elle n'en est pas séparée. Dans le second cas, alors l'existence de la qualité-substance dans les corps serait telle que les corps seraient des sujets pour elle car *a)* ils ne sont pas en elle comme des parties ; *b)* elle n'est pas séparée du corps ; *c)* le corps qui est qualifiée par elle a déjà une substantialité achevée.

Ces qualités ne sont donc que des accidents. Elles n'ont de substantialité que le nom.

Ce texte est passablement confus. Ce qui le rend tel c'est qu'Avicenne parle tantôt de la qualité-substance *(jawhar)* au singulier et c'est le pronom masculin singulier qui est employé, tantôt il passe aux qualités-substances au pluriel, et c'est alors le pronom féminin singulier qui est utilisé. Nous avons essayé de traduire d'après le sens.

136,5 qu'après la subsistance dans le sujet *(illā ba'd al-qiwām fil -mawḍu')*

Il s'agit de distinguer « l'essence » de l'accident, ce qui fait qu'il est couleur, saveur etc., — et son « inhérence », son *qiwām* le fait de subsister dans un sujet. Rien ne s'oppose au transfert d'un accident d'un sujet à un autre. C'est précisément ce qui se passe quand un corps « chauffe » un autre : l'accident chaleur qui inhérait dans le premier est passé dans le second.

Autre est la cause qui communique la « talité », — telle ou telle et autre celle qui fait inhérer dans un sujet.

137,12 par transformation de l'identité *(wa ammā inqilāb al-'ayn)*

Etymologiquement la racine Q.L.B. évoque l'idée d'un renversement, d'un retournement. On voit bien ici qu'il s'agit d'une transformation accidentelle en ce sens qu'un accident, la coloréité par exemple, disparaît mais le sujet où inhérait la coloréité demeure. Ce qui disparaît, c'est la réalité *('ayn)* concrète de la coloréité.

138,5 Le second membre de la disjonction n'apparaît pas.

Cf. ed. S. Van Riet, t. 1, p. 154, note l. 99.

138,10 S'il a une mesure, un situs... *(wa idhā kāna lahu miqdār wa waḍ')*

L'accident en tant que tel a-t-il un situs ? En tant que « forme matérielle », non. C'est dans la mesure où il inhère dans un corps qui se trouve « situé » par les dimensions de celui-ci.

139,1 qui a en elle-même une mesure *(fī nafsihi dhā miqdār)*

Sans avertir qu'il passe à la seconde considération (cf. plus haut 134,17) quand il indiquait la dichotomie : substances corporelles et substances incorporelles. Il avait traité jusqu'ici du cas où la substance était incorporelle. Ici il rejette aussi la possibilité d'une qualité qui soit une substance corporelle.

139,11 sauf qu'ils sont [nécessairement] concomitants *(illā annahu lāzim)*

L'accident inhère nécessairement dans un corps. Celui-ci possède nécessairement comme constitutif essentiel des dimensions. Par rapport à ces dimensions, les accidents, comme la chaleur, la blancheur sont des concomitants.

Livre III - Chapitre huitième

140,8 à l'existence extérieure *(ila l-wujūd al-khārijī)*

La question posée est celle-ci : si la science est ce qui correspond à la vérité extérieure, donc à des substances et à des accidents, les formes, — substantielles et accidentelles, — sont abstraites de leur matière, et « informent » intentionnellement l'intelligence. Dès lors comment peut-on affirmer que les formes correspondant aux formes substantielles ne sont pas des substances ?

140,15 son existence in re n'est pas dans un sujet *(fa inna wujudahu fī l-a'yān laysa fī mawḍū')*

Il faut distinguer deux états de la substance : son existence in re *(fī l-a'yān)*, en dehors de l'esprit, et son existence dans l'esprit que l'on pourrait appeler « existence intentionnelle ». Or la définition de la substance ne concerne que son « existence in re ». C'est une quiddité telle, qu'in re, elle n'est pas dans un sujet.

Cette définition ne tient pas compte de l'existence intentionnelle. C'est la question qui sera débattue ultérieurement sous le titre : y a-t-il une existence intentionnelle pour les quiddités ? *Al-wujūd fī l-adhhān* par opposition à *al-wūjud fī la'yān.*

140,17. d'elle émanent ses actions *(ṣadarat 'anhu afā'īlihi)*

Il s'agit ici de *ṣudūr* et non de *fayḍ*. Nous aurions peut-être pu employer le mot scolastique ultérieur de « dimaner ». *Ṣadara* veut dire exactement : sortir de, venir de, sans l'idée d'un « débordement » d'un flux qu'évoque le terme de *fayḍ*.

Toujours est-il que la substance réelle est celle qui est une source d'opérations et de propriétés, de « statuts juridiques » *(aḥkām).*

Instance plus subtile : l'intellect-agent, — et d'une façon plus générale, les susbstances séparées sont des pures intelligences n'existant pas in re dans la matière. Leur significat intellectuel devrait être comme elles, non-accidentel.

140,10-17 Nous dirons *(fa naqūl)*

Les intelligences séparées s'intelligent elles-mêmes sans avoir à extraire leur forme d'une matière. Elles s'auto-intelligent — qu'il y ait quelqu'un d'autre à exister ou non. Mais il est impossible qu'elles-mêmes informent directement l'intelligence d'un autre être.

On peut se demander pourquoi Avicenne refuse ici qu'une intelligence puisse intelliger « ce qui ressemble à une autre *(mithlahā)* ». La « species » qui s'imprime dans l'intelligence recevante doit bien rassembler d'une certaine manière à l'intelligence « connue » — objet de connaissance. Peut-être que ce qui est rejeté, c'est que l'intelligence séparée devienne elle-même la forme de l'âme recevante. Il y a une conception quelque peu rigide de la forme, — et peut-être aussi la notion « forme intentionnelle » n'est pas suffisamment dégagée.

141,1 ... de ce qui est en puissance *(mā bil-quwwa)*

Comparaison du cas de la « forme substantielle » in re et du mouvement in re. L'intellection de la quiddité du mouvement laisse intact sa « définition » qui est d'être la perfection « existentielle » de ce qui est en puissance. Autrement dit, ce qui est essentiel ici, comme pour la forme substantielle, c'est « l'état » de la quiddité. En elle-même la quiddité est identique ici et là, — mais pour son application réelle, il faut qu'elle existe in re.

141,9 la quiddité de la pierre magnétique *(al-maghnāṭīs ḥaqīqatuhu)*

Sur la pierre magnétique, cf. E.I.

La définition de la pierre magnétique est une pierre dont le propre est d'attirer le fer. Or il se trouve que, quand la pierre est tenue par la main, l'attraction cesse. Cela n'empêche pas que de soi la définition de la pierre magnétique est d'attirer le fer.

142,1-6 Si l'on dit *(fa in qīla)*

L'instance revient sur la même question : la quiddité de la substance ne se trouve pas dans un sujet. Or dans l'intelligence, elle est dans ce sujet qu'est l'intelligence. La réponse revient sur la même distinction : autre est l'existence de la quiddité de la substance in re, autre son existence dans l'intelligence. Rien ne s'oppose à ce que le significat *(al-ma'qūl)* des quiddités existe dans l'âme, mais non comme partie.

143,5-8 Par conséquent, pour ces choses *(fa idhan tilka al-ashyā')*

Avicenne revient cependant ici sur le caractère « intentionnel » de la connaissance. Il distingue entre « les intentions » des formes matérielles et celles des substances séparées : les premières ont besoin d'être dégagées de la matière par abstraction avant de s'imprimer dans l'intelligence recevante, les secondes sont toutes prêtes pour impressionner celle-ci.

149,9 et sq. Ce que nous avons dit *(fa hādha al-ladhī qulnāh)*

Avicenne passe à un exposé positif de sa théorie : il n'y a pas d' « idées séparées », des êtres mathématiques et physiques ; leurs formes doivent être dégagées de la matière pour impressionner l'âme et être connues d'elle. C'est l'ensemble de ces formes qui constitue notre « science », la connaissance que nous avons d'elles, accident de l'âme. C'est la conclusion de ce chapitre qui voulait que la science qui se trouve dans notre âme est un accident en elle.

Livre III - Chapitre neuvième

145,4 Ce chapitre convient [plutôt] à la Physique *(hādha l-faṣl yalīqu bil-ṭabī'iyyāt)*

Pourquoi ce chapitre conviendrait à la Physique, Avicenne ne le dit pas. Par ailleurs il parle des « nombres », ce qui ressort du domaine de la Mathématique. Quoiqu'il en soit, il va entreprendre d'établir l'existence de ces « qualités de la quantité ».

145,7-10 Quant à celle qui se trouvent dans le nombre *(ammā l-latī fī l-'adad)*

Certaines qualités se rattachent d'une manière évidente au nombre, comme la parité, l'imparité. Celles qui font difficultés sont celles qui se rapportent aux figures géométriques ; elles ne sont pas évidentes. A la base de toutes les figures, il faut établir l'existence du cercle. Si on peut le faire, l'existence des autres figures (triangle, sphère, cône, cylindre), peut être déduite à partir du cercle et de la ligne droite.

145,12 leur existence *('ala wujūdihā)*

Le pronom de *wujūdihā* réfère, d'après Sulaymān (glose) aux cinq choses suivantes : le cercle, la courbe, la sphère, le cône et le cylindre.

146,5 et sq. ceux qui pensent que les corps sont composés d'atomes *(man yara ta'līf al-ajsām min ajzā' lā tatajazza')*

Les partisans de l'atomisme nient l'existence du cercle. Avicenne va procéder de la façon suivante : il accepte tout d'abord, à titre d'hypothèse, la théorie atomique et il montre, contre elle l'existence du cercle ; puis, une fois l'existence du cercle établie, il réfute la validité de l'atomisme lui-même.

146,17 d'une application de contact ou de « vis-à-vis » *(muṭābaqat mumāssa aw muwāzāt)*

De ces deux termes techniques dépend toute l'argumentation. Le premier *mumāssa*, contact, est facile à comprendre : il s'agit du contact tangentiel. Si on suppose les deux atomes sphériques, deux atomes successifs se touchent sans intervalle. Tandis que la *muḥāzā* ou *muwāzā* exprime l'idée d'un parallélisme, d'une position vis-à-vis sans se toucher avec un intervalle. Dans le premier cas il y a continuité, dans le second il y a un hiatus. Toute l'argumentation consistera à dire que pour combler ce hiatus, dans le cas où il est plus petit que l'atome, il faudra diviser ce dernier...

Le principe de l'opération nous semble être celui-ci. On considère une droite

qui, en principe, contient un nombre déterminé d'atomes, se touchant *(mumāssa)*. Supposons qu'une extémité de cette droite soit posée au centre et que nous appliquions l'autre extrémité de la droite sur un atome *a* se trouvant sur la circonférence. Trois cas peuvent se présenter :

1. L'extrémité touche exactement l'atome *a* ; le but est atteint.
2. Ou bien elle tombe sur un atome plus loin, *b*. Je retranche cet atome, et le but est atteint.
3. Ou bien elle tombe sur un atome en deça, vers le centre.

Pour établir la traduction française nous avons constamment utilisé les explications de Shīrāzī et des glosateurs du texte de Téhéran. Nous ne sommes pas sûr d'avoir tout compris. Nous avons essayé de rester le plus près du texte. Espérons que des lecteurs plus perspicaces que nous arriveront à démêler le fil de la démonstration.

Pour les y aider nous attirons l'attention sur deux points. D'abord il faut remarquer le cercle *dā'ira* qu'il faut distinguer de la circonférence qui est le pourtour *(al-muḥīṭ)*.

En second lieu il y a un tel jeu de pronoms qui changent qu'on ne sait plus où on en est, surtout que le genre n'est pas le même en français : la difficulté vient de ce que tous les éléments en jeu sont ici (pour l'arabe) du masculin sauf *al-dā'ira* (le cercle), féminin en arabe mais :

al-muḥīṭ (le pourtour, la circonférence ;
al-jawhar (l'atome) ;
al-khaṭṭ (la ligne-droite) sont du masculin.

Et puis quand Avicenne parle de « compléter par les atomes » **147,1**, il s'agit, semble-t-il d'une addition d'atomes et non une portion d'atome. De même pour la soustraction.

147,5 et sq. De plus s'il y a dans sa surface *(thumma in kāna fī saṭḥihā)*

On répète l'opération non plus sur le pourtour mais sur la surface, en bouchant les trous. Si ces trous sont plus petits que l'atome, cela prouve que l'atome est divisible.

147,10 Si quelqu'un dit *(fa in qāla qā'ilun)*

Objection dont nous ne voyons pas exactement la teneur. Il faut traduire d'après le texte : « une fois qu'on a fait coïncider l'atome ».

147,13 y aura-t-il entre les deux une direction droite ? *(ahal kāna baynahumā istiqāma ?)*

Istiqāma, littéralement une rectitude, une position droite. Rappelons que les partisans de l'atomisme admettent le vide qui se trouve dans les interstices entre les atomes qui se touchent.

147,17 on vend son intelligence à bas prix *(yabī'u 'aqlahu bi-thamanin bakhthin)*

L'expression signifie : qu'il fait preuve de bien peu d'intelligence.

148,1 S'ils disent : cela a lieu *(wa in qālū : inna dhalika yakūnu)*

La traduction littérale exacte serait : cela est possible cela peut avoir lieu. Mais pour éviter des mots « sensibles », nous avons traduit : cela a lieu.

148,2 soient vis-à-vis de leurs deux extrémités *(an yuwāzī ṭarafyhā ṭarfā mustaqīm)*

Nous avons traduit littéralement en gardant pour *muḥādhā* « le vis-à-vis » mais nous ne voyons pas de quoi il s'agit.

148,9 [la théorie] de l'atome est détruite *(fa yubṭalu l-juz')*

Une fois établie l'existence du cercle, on peut déduire les autres figures, — ce que niaient les partisans de l'atomisme.

148,14 Quant à établir l'existence du cercle *(wa ammā ithbāt al-dā'ira)*

Avicenne passe maintenant à la partie positive de son exposé. La discussion précédente était dialectique, contre les partisans de l'atomisme. On remarquera le sens que prend *muḥāḏā* ici : il s'agit d'une « correspondance » assurant à une ligne droite deux extrémités dans une même direction.

149,2 il y a un corps simple *(ta'ayyana lanā anna jisman basīṭan)*

L'expression arabe est assez bizarre. Sulaymān explique qu'elle revient à dire : « qu'il y a un corps simple ». Autrement dit que le corps simple existe.

149,4 sa section droite *(wa qaṭ'uhā bil-mustaqīm)*

Littéralement : sa section par la droite ; ainsi traduite l'expression n'aurait pas de sens. Il s'agit en effet d'obtenir *al-dā'ira*, i.e. le cercle, qui est la surface limitée par la circonférence. Il faut donc prendre *al-qaṭ' bil-mustaqīm* comme signifiant une section droite.

149,5 et sq.

Nous avons essayé de suivre le texte le plus près possible sans nous rendre compte de la suite des opérations et du résultat qu'elles donnent.

150,6 qu'il y a une disjonction *(wa ammā in qāla aḥadun bil-tafkīk)*

Les partisans du *tafkīk* sont ceux qui prétendent que quand la meule est en mouvement, ses parties se disloquent.

151,6 qui empêche une inclination *(yamna' maylan)*

La lithographie de Téhéran contient *mathalan* et en marge la variante *maylan*.

151,13 par un plan sécant *(bi-saṭḥ mukhāriq)*

Nous lisons *mukhāriq* au lieu de *muḥārif*.

Livre III - Chapitre dixième

152,5 ce que nous avons exposé dans la Logique *(Fal-ladhī qaddamnahu fī l-manṭiq)*

Cf. *Catégories*, éd. du Caire, 1959, pp. 143-164.

La relation est un accident, cela est évident car elle se dit toujours par rapport à autre chose.

152,7 Il n'y a pas de relation qui ne soit accident *(fa-innahu lā iḍafa illā wa hiya 'āriḍa)*

Plus exactement accidentelle, advenant.

152,8 en premier lieu à la substance *(awwal 'urūḍihā lil-jawhar)*

Avicenne va passer en revue les différentes catégories auxquelles s'applique la relation : la substance, la quantité, puis la qualité (153,1 et sq.).

152,8-17 ou à la quantité *(aw lil-kamm)*

Relation advenant à la quantité :

1. Termes divers :
   a) diversité déterminée et réalisée ;
   b) diversité non réalisée mais basée sur quelque chose de réalisé ;

c) aucune réalisation : ce qui est en surplus, ou ce qui est déficient, la partie et l'ensemble.

153,1 Certains sont dans la qualité *(mā huwa fī l-kayf)*

Les uns sont comme l'assimilation *(al-mushābaha)*, plus exactement par la ressemblance, par la qualité et non la quantité, le rapide et le lent dans le mouvement etc.

153,12 envisagés d'une manière exhaustive *(qad tanḥasir)*

Essai de systématisation de la relation, prise d'après la nécessité d'un fondement pour la relation :
Premier cas : il n'existe pas objectivement : exemple le droit et le gauche.
Deuxième cas : le fondement existe objectivement, ex. l'aimant et l'aimé. Ce fondement peut exister dans les deux, ex. l'aimant et l'aimé ou n'exister que dans l'un des termes seulement : exemple, le savant et le su.

154,9 Nous dirons donc que chacun... *(fa-naqūl inna kul wāḥid...)*

Caractère objectif de la relation dans les deux termes de la relation. La relation n'est pas à concevoir comme une espèce de corde lancée entre deux termes mais dans chacun des termes de la relation se trouve une relation par rapport à l'autre. Ces deux relations sont numériquement distinctes.

155,12 par rapport au premier *(bil-qiyās ila l-awwal)*

Entre deux frères, comme entre deux contigus, il y a une relation réciproque de A à B et de B à A spécifiquement la même mais numériquement distincte.

157,11 De cette manière (la succession) des relations s'arrête *(fa-tantahī min hādha l-ṭarīq al-iḍāfāt)*

Tout en maintenant le caractère objectif de la relation, Avicenne montre qu'il n'y a pas lieu de multiplier les relations réciproques à l'infini : le relatif est tel par lui-même non pour une cause qui s'ajoute à lui.

159,2 puisse parfois inventer une autre relation *(wa in kāna l-'aql rubbama ikhtara'a iḍāfatan ukhra)*

L'esprit peut assurément inventer des relations qui ne sont pas réelles mais elles sont distinctes de celles qui ont un fondement objectif.

159,5 quelque chose d'existant par soi-même, un, liant les deux choses *(an yakūna amran qā'im al-dhāt wāḥidan wāṣilan bayn al-shay'ayn)*

Il faut se garder de se représenter la relation comme ayant une existence autonome : elle n'a que l'existence de l'accident, — dans un sujet.

159,7 selon une référence *(bil-qiyās)*

C'est le support qu'établit l'esprit, librement, entre deux objets. Il est à distinguer de la relation réelle existant entre les deux.

159,15 Quant à l'antérieur et au postérieur dans le temps *(wa ammā al-mutaqaddim wal-mutaakhkhir fī l-zamān)*

Il s'agit de l'antériorité et de la postériorité chronologique. Ce qui est passé n'existe plus et ne peut donc être le sujet d'une relation avec le présent existant ; et celui-ci non plus ne peut avoir de relation réelle avec un passé inexistant. Dans les deux cas, c'est l'esprit qui établit maintenant le rapport.

Livre IV - Chapitre premier

163,6 ... et les accidents concomitants nécessaires *(wal-'awāriḍ al-lāzima)*

Dans les chapitres précédents, on a considéré un certain nombre de choses qui, par rapport à l'existence et l'unité, sont à l'instar d'espèces. Maintenant Avicenne va aborder l'étude des choses qui peuvent être considérées comme leurs propriétés *(khawāṣṣ)* et des accidents nécessaires.

163,7-14 Nous dirons *(fanaqūl)*

Définition générale analogique de l'antériorité et de la postériorité et étude de l'origine de l'appellation, tirée d'un ordre de succession.

163,16 dans des choses par nature *(fī umūrin bil-ṭab')*

L'antériorité d'ordre peut être « naturelle », — à condition de se mettre d'accord sur ce qu'est « l'ordre naturel » : cf. ici la substance ou l'individu pris comme principe.

164,3 comme les mélodies *(kanagham)*

nagham signifie « ton » également.

164,4 si tu considérais le poids *(idhā akhadhta min al-thaql)*

On ne voit pas de quel poids il s'agit.

164,14 Par exemple l'un *(mithl al-wāḥid)*

L'un est principe du multiple et donc lui est antérieur.

164,18 ... d'un autre point de vue *(min jihatin ukhra)*

La considération de la cause et de l'effet va poser une notion nouvelle : l'origine de l'existence d'une chose B, venant de A sans que la venue dont il est question soit d'ordre chronologique. La clé et la main qui se meut ont un mouvement chronologiquement identique. Qu'est-ce qui fait dire que c'est la main qui tourne la clé et non inversement ? Ce sont des considérations extrinsèques aux deux éléments en présence. Seul l'esprit peut analyser ce qu'est la clé (de soi elle ne peut tourner par sa propre structure), — et ce qu'est la main, capable d'être mue par un acte de la volonté.
C'est donc l'esprit qui décèle, par analyse, une réalité objective, dans la cause, produisant un effet, ici le mouvement de la clé.

165,10 mais le deuxième mouvement *(wal-ḥaraka al-thāniya)*

La cause, en tant que cause, est toujours présente à l'effet qu'elle produit. En tant qu'elle existe comme cause, l'effet vient d'elle nécessairement. Cela si la cause, par essence, produit l'effet. Mais si ce n'est pas par sa propre essence mais qu'elle contribue seulement à produire l'effet, alors sa liaison à l'effet n'est que possible.

166,1 et sq. Ce n'est pas du fait qu'il est possible *(fanafs kawnihi mumkinan laysa kāfiyan...)*

Si des deux côtés, cause et effet, il n'y a que la possibilité pour la cause de produire l'effet, pour l'effet d'être produit, on peut supposer que possiblement, l'effet se produira, mais pas nécessairement, donc pas toujours. Toute la suite de ce texte est hérissée de difficultés. Nous avons essayé de garder les moindres nuances du raisonnement, dans la mesure du possible.

166,10 entraîne nécessairement cette distinction *(tūjib hādha l-tamyīz)*

Nous disons que si le sujet qui cause ne le fait pas par son essence, mais que quelque chose s'ajoute à lui, c'est l'ensemble du sujet et de cette adjonction qui produit nécessairement l'effet.

Quand la cause est constituée comme cause, l'effet se produit nécessairement et il est lié, dans le temps, à la cause, éternellement ou temporellement. Mais la cause est « plus ancienne » (167,5) *(aqdam)* par rapport à la réalisation de l'existence.

167,6 Quelqu'un dira *(wa liqā'ilin an yaqūl)*

Une objection qui va être l'occasion pour Avicenne de présenter sa conception de la causalité : si ce que nous appelons cause et effet sont nécessairement coexistants et cotemporels, comment les distinguer ?

Pour mieux illustrer l'objection, appelons

A ce qui est supposé être la cause (par exemple la motion de la main qui tient une clé ;

B ce qui est supposé être l'effet (par exemple la motion de la clé tenue par la main).

L'objection consiste à dire :

(a) Si A existe (i.e. si la main se meut)
B existe (la clé se meut) ;

(b) Si B existe (la clé se meut)
A existe (la main se meut) ;

(c) Si A disparraît, B disparaît ;

(d) Si B disparaît, A disparaît.

168,1 Nous dirons (donc), la première (supposition) *(fanaqūl inna l-awwal kādhib)*

La première hypothèse est celle-ci :

α) Si A existe, B existe nécessairement.
β) Si B existe, A existe nécessairement.

Cette hypothèse est inadmissible, β n'est pas vrai.

168,4 Quant à la deuxième hypothèse *(wa amma al-qism al-thānī)*

La deuxième hypothèse est celle-ci :

α) Si A a existé, B a dû déjà exister nécessairement.
β) Si B existe, A a eu lieu nécessairement.

Elle n'est pas vraie parce que α n'est pas vrai.

168,12 ... la première d'entre elles *(fal-awwalu minhumā)*

La troisième hypothèse est celle-ci :

α) Si A existe dans l'intelligence, B existe dans l'intelligence.
β) Si B existe dans l'intelligence, A existe dans l'intelligence.

Elle est vraie.

168,16 Quant au deuxième cas *(wa ammā l-thānī minhumā)*

La quatrième hypothèse est la suivante :

α) Si A existe, B existe dans l'intelligence ou dans la réalité.
β) Si B existe, A existe dans l'intelligence ou dans la réalité.

β est vrai.

169,3 De même au sujet de la suppression *(wa kadhālika fī jānib al-raf')*

L'effet ne disparaît que si la cause disparaît, — et non l'inverse.

169,13 C'est de cette manière qu'il faut... *(fahākadhā yajib...)*

La conclusion : il y a concomitance de la cause et de 'effet, la cause est avec l'effet, et l'effet est avec la cause, mais il est produit par elle.

Livre IV - Chapitre deuxième

170,3 Il est difficile de trouver un synonyme de « puissance » pour distinguer *quwwa* et *qudra*. La racine q.w.y. indique l'idée d'une vigueur, de force, d'intensité, d'énergie. *Qadara*, c'est avoir de la puissance, être capable.

M[lle] Goichon a recueilli les sens suivants pour *quwwa* (*Lexique*, N° 610 plus *quwā*) : au « sens premier force s'opposant à faiblesse, puis *pouvoir*, *puissance* et faculté. Du sens puissance-pouvoir, le mot a passé en philosophie au sens de *puissance* s'opposant à un acte » (p. 329). M[lle] Goichon donne un tableau d'ensemble établissant la hiérarchie des diverses facultés de l'âme. On consultera ce long article (pp. 329-338). Par contre elle n'a pas traité le mot de *qudra*.

170,4 à 171,4 Sache que le mot de puissance *(inna lafẓat al-quwwa...)*

Avicenne passe en revue les différents sens que le mot *quwwa* évoque dans la langue. 1) chez l'animal, c'est un principe de mouvement, d'action difficile ; le contraire est la faiblesse ; 2) la force ; le contraire est l'impuissance ; 3) la résistance à l'action ; 4) pâtir peu sous l'action ; 5) ne pas pâtir du tout ; 6) principe de l'action.

171,4 transférèrent le nom de puissance *(naqalū ism al-quwwa)*

Après les différentes acceptions dans la langue, Avicenne donne les diverses phases par lesquelles le sens technique a passé. D'abord la puissance comme le principe d'un changement. De là le mot puissance a désigné la possibilité : puissance passive, celle qui est capable de recevoir et de pâtir. La perfection de cette puissance fut appelée « acte » et de là dérive l'action.

172,12 une mesure de superficie donnée *(limiqdārin saṭḥiyyin mafrūḍ)*

i.e. qu'elle ne soit pas « racine carrée » d'une superficie donnée.

172,15 ils ne voient pas qu'il a une puissance *(falā yarawna anna lahu qudra)*

L'objectant voudrait qu'il n'y ait puissance au sens de force que là où il y a possibilité d'agir ou de ne pas agir. Si on agit toujours, sans pouvoir cesser d'agir, il semble dit l'objectant que l'on ne possède pas la puissance, qu'on ne domine pas l'action.

172,16 agit sans qu'elle le désire et le veuille *(yaf'al min ghayr an yashā wa yurīd)*

S'agit-il d'un être non doué de raison ou de volonté ? Il ne semble pas puisque juste après, il parle d'action par « désir et volonté ».

173,1 une existence fortuite *(... wujūdan ittifāqiyyan)*

Texte obscur. Il semble que ce qu'Avicenne veut affirmer, c'est qu'une volonté perpétuelle, désirant toujours l'action et la voulant agit incontestablement en vertu d'une puissance *(qudra)*

173,3-12 Et cela parce que la définition... *(wa dhālika li'anna ḥadd al-qudra)*

Le conditionnel n'exige pas nécessairement que l'on déroge une fois à la décision que l'on a prise. Je peux dire : si je veux, je n'agirai pas, tout en

agissant *toujours*, donc sans que la condition soit contredite. La condition est là, elle ne m'oblige pas à vouloir, une fois, de ne pas agir.

173,14 sont des puissances qui ne les accompagnent pas *(wa ba'ḍuhā quwā lā tuqārin dhālika)*

Avicenne va appliquer sa notion de « puissance » aux facultés de l'âme. Il a analysé celle-ci d'une façon très précise dans son traité de l'âme et a distingué les différentes sortes de facultés au niveau des sens, à celui de l'intelligence, les facultés motrices etc. On trouvera dans le *De Anima* l'inter-réaction des diverses facultés et comment se fait graduellement le dépouillement des données sensibles de leur matière, l'acheminement des « intentiones » vers les facultés supérieures, leur présentation à l'intellect pratique et aux facultés motrices qui déclanchent le mouvement.

Ici aussi le texte d'Avicenne nous paraît obscur.

174,16 Quant aux puissances qui sont... *(wa ammā al-quwā al-latī...)*

Il s'agit évidemment des puissances actives. Avicenne étudie celle qui se trouvent dans les êtres non doués de raison et d'imagination. Il s'agit donc sûrement des minéraux et des végétaux, — et il semble bien, des animaux, du moins les inférieurs.

La puissance active rencontre une puissance passive et agit sur elle. Cette dernière, si elle est parfaite, agit en quelque sorte comme la volonté, qui, dans les êtres raisonnables déclanchent l'action.

175,5 à 176,3 [Par exemple], il y a dans le semen... *(fa'inna fil maniyy...)*

Il y a des degrés dans la préparation de la matière pour que la puissance active puisse agir sur elle, depuis la matière première qui est en puissance toute chose jusqu'à la puissance passive prochaine qui va passer à l'acte. C'est la fameuse théorie d'Avicenne sur la « préparation de la matière ».

176,4 ... par hasard *(bil-ittifāq)*

Par nature, *bil-ṭibā'* où ici *ṭibā'* a le même sens que *ṭab'* ou *ṭabī'a*; par habitude, *bil-'ada*; par art, *bil-ṣinā'a*, enfin par hasard, *bil-ittifāq*.

176,11 revient à un même mode *(ilā jihatin wāḥida)*

Ce texte pose un problème intéressant : est-ce que « l'art » acquis selon les règles d'un enseignement précis et selon une méthode rigoureuse est-il identique à celui d'un « praticien », on dirait d'un auto-didacte ?

L'exemple qu'il donne plus haut disant que ce n'est pas la même chose d'apprendre à marcher et d'apprendre à faire le commerce semble suggérer que dans le premier cas, il s'agit d'une « habitude » en accord avec la nature, tandis que le commerce est un art.

176,14 Certain parmi les Anciens, — entre autres Ghariqū *(wa qāla ba'd al-awā'il wa Ghāriqū minhum)*

Il s'agit probablement d'une déformation des « Mégariques » *al-Maghāriqiyyūn*, cf. Madkour, Introd. *Catégories*, Le Caire, 1959, page 34.

Ici Avicenne fait un long exposé pour montrer que toute possibilité réelle exige un sujet subsistant où elle se trouve en puissance.

178,17

On sait que pour Avicenne l'âme vient dans le corps, une fois que la matière de ce corps a été disposée.

Livre V - Chapitre premier

195,3 Des principes généraux *(fī l-umūr al-'amma)*

Dans la glose de Téhéran, on signale qu'il y a, au sujet du sens de ces paroles, plusieurs opinions :

1) Pour les uns il s'agit des principes qui comprennent tous les existants, ou leur majorité, comme la possibilité, l'innovation *(ḥudūth)*.

2) Pour d'autres il s'agit des principes qui comprennent tous les existants, soit absolument *('ala l-iṭlāq)*, soit du point de vue de l'opposition *('ala jihat al-taqābul)*.

3) Enfin l'auteur des *Mawāqif* (Ijī) pense que ce sont les principes qui concernent une des parties des existants, à savoir le nécessaire, la substance et l'accident.

195,4 Cela est en harmonie *(fainnahu munāsib)*

De la même façon, dit Mulla Awliyā', que le parfait et le déficient sont en harmonie *(munāsiba)* avec la puissance et la faiblesse, de même l'universel est en harmonie avec la puissance et le particulier avec la faiblesse, à cause de ce qu'il y a en eux d'ambigu ou de déterminé *(min al-ibhām wal-ta'yīn)*.

195,5 appartient aux accidents propres à l'existence *(wa huwa min al-a'rāḍ al-khāṣṣa bil-wujūd)*

On remarquera la manière dont Avicenne envisage l'existence *(al-wujūd)*.

Dans les livres précédents, il a étudié des choses qui sont des espèces par rapport à l'existence, — bien que celle-ci ne soit pas un genre, et qu'elle s'attribue par analogie *bil-tashkīk*. Ici, il va traiter des « principes généraux » de l'existence, qui sont ses « accidents propres ».

195,5 L'universel peut se dire à trois points de vue *(inna l-kullī qad yuqālu 'ala wujūhin thalātha)*

L'universel comprend six divisions :

1. Celui qui ne comporte qu'un individu, et qui exclut qu'il y en ait d'autres. Il s'agit de Dieu.

2. Celui qui ne comporte pas d'individus et exclut qu'il y en ait par exemple un associé à Dieu.

3. Celui qui en principe n'a pas d'individus mais pourrait exister le griffon *(al-'anqā)*.

4. Celui qui comporte un individu et pourrait en comporter d'autres exemples le soleil.

5 Celui qui comporte des individus en nombre infini, comme les âmes humaines pour les Falāsifa.

6. Celui qui comporte des individus en nombre fini, comme les sept planètes.

Cela étant précisé, on peut maintenant considérer l'universel en tant

qu'applicable aux individus ou selon l'esprit ou dans la réalité des choses. Et c'est à ce point de vue qu'Avicenne distingue trois points de vue :

1) La généralité en fait à l'extérieur : l'universel s'applique à de multiples individus existant in re, par exemple l'homme.

2) La généralité est selon l'esprit : celui-ci admet qu'il pourrait exister au dehors plusieurs êtres réalisant l'universel envisagé par exemple la maison heptagonale. On peut même dire qu'il n'est pas nécessaire qu'il existe en fait un seul individu dans la réalité par exemple le griffon.

3) La généralité selon la représentation : on peut s'imaginer qu'il y a plusieurs individus ; s'il n'y en a pas, c'est à cause d'un empêchement extérieur au signficat de l'universel (glose de Sulayman).

196,1 Tout cela peut être réuni *(wa qad yumkin an yujma')*

La définition générale de l'universel qui englobe les trois points de vue : c'est une nature pouvant s'appliquer à plusieurs.

196,6 L'universel en tant qu'il est universel *(fal-kullī min ḥayth huwa kullī)*

Avicenne distingue entre la nature, la définition d'une chose prise en elle-même, et « l'universalité » qui lui advient. La nature en tant que telle, l'équinité par exemple, ne désigne, formellement parlant que les éléments constitutifs de l'essence du cheval mais le fait que cette équinité soit « une » est une autre considération ; « l'unicité » est un attribut qui s'associe à l'équinité. De même « l'universalité » i.e. la possibilité pour elle de s'appliquer à tous les chevaux. Par elle-même l'équinité ne se rapporte ni à l'esprit qui la pense ni au cheval concret où elle se réalise in concreto.

197,1-5 Si on nous pose la question *(fa'in su'ilnā)*

Nouvelles précisions sur l'absence de liaison entre l'universel, i.e. la nature, l'essence d'une chose et ses concomitants nécessaires.

198,7 Si nous regardons [cette chose] en tant qu'elle est humanité seulement *(faidhā kāna naẓarnā ilayhi min ḥayth huwa insāniyya faqaṭ)*

On dirait en latin scolastique « praecise ut sic ». C'est la *même* humanité qui est dans Zayd et 'Amr, puisque tous les deux sont « essentiellement » hommes.

199,15 si on ne le détermine pas d'une façon précise *(idhā lam ta'luq bi-ḥaṣrin)*

Le texte arabe porte « *lam ta'luq* », ce qui ne donne aucun sens. Il faudrait mettre *lamn yu'allaq.*

200,12 en ce sens qu'il est l'ensemble *(bi'annahu majmū' al-insān)*

L'humanité individualisée en Zayd comporte les accidents qui s'ajoutent à elle.

200,13 à 200,8 Revenons à notre point de départ *(wa na'ūd min ra's)*

Tout ce résumé quelque peu redondant ne fait que reprendre le leit-motiv de toute cette partie : l'essence considérée en elle-même ne comporte que la définition, elle se retrouve dans les individus, non numériquement, parce qu'une fois qu'elle est dans l'individu, elle est revêtue de tous ses accidents.

202,9 Quelqu'un pourra dire *(wa liqā'illin an yaqūl)*

« Quelqu'un » : Avicenne comme toujours se tait sur l'identité de l'objectant mais il ne lui ménage pas son mépris « objection stupide » *(rakīk sakhīf).* Il semble que l'objectant appartient à un groupe qui se targue de philosophie *(tā'ifa mimman tatashaḥaṭ fī l-tafalsuf).*

203,1 et sq. L'erreur glisse dans cette objection *(qad waqa'a fihi al-ghalaṭ)*

La réponse à l'objection est basée sur une distinction chère à Avicenne et qu'il emploie suivante : c'est la distinction entre *bi-lā sharṭ* et *bi-sharṭ lā,*

« sans condition » ou « avec la condition de nier ». Il expose longuement cette distinction tout au long de sa réponse.

En même temps il y a une réfutation des « Idées séparées », d'un animal séparé qui n'est attribué à aucun des animaux existants, aucun d'eux n'étant identiquement lui (cf. 204,13-16).

205,1 de la priorité du simple *(bi-taqaddum al-basīṭ)*

Nous lisons d'après Téhéran : *taqaddum* au lieu de *qidam.*

205,3 causée par la nature particulière *(fahuwa bisabab al-ṭabī'a al-juz'iyya)*

Affirmation de la causalité seconde, celle de la nature particulière.

205,8 elle est universelle *(wa huwa bi-hādhā al-i'tibār kullī)*

Dans l'esprit, « l'intention », i.e. l'essence, est universelle ; elle est obtenue par abstraction à partir des êtres concrets. Sur cette abstraction abstractive. Cf. Goichon, *Lexique,* n°ˢ 87-90, art. *tajrīd* et ses dérivés.

Livre V - Chapitre deuxième

207,4 l'universel et le particulier *(al-kullī wal-juz'ī)*

La question des « Universaux » a fait l'objet d'innombrables travaux. Ils sont surtout sur le problème des Universaux en Occident latin, avec parfois un aperçu rapide sur la position des philosophes arabes.

207,12 ... que dans l'âme *(illā fī l-nafs)*

De nouveau l'affirmation fondamentale : l'universalité n'existe que dans l'âme.

207,14 qu'elles se multiplient *(an yatakaththar)*

Avicenne évoque le problème de la multiplication des individus à partir d'une même essence. C'est la matière qui multiplie l'essence. Sans matière, une essence subsistante est spécifiquement et numériquement une.

209,1 L'humanité sans autre condition *(al-insāniyya bilā sharṭ)*

autrement dit l'humanité en tant que telle, praecise ut sic.

209,6 dans le *Livre De Anima (fī kitāb al-nafs)*

cf. notre édition du Caire et dans l'édition du texte latin de Mlle Van Riet.

209,13 elle est universelle *(fahiya kulliyya)*

L'essence dans l'âme peut être considérée à un double point de vue : en tant que concept pur, accident numériquement un de l'âme, il est singulier, mais en tant que ce concept peut se rapporter à des êtres extérieurs, réels ou possibles, le concept est universel.

210,17 des relations à l'infini, en puissance *(min al-munāsabāt ila ghayr al-nihāya bil-quwwa)*

L'intelligence a le pouvoir de réfléchir sur elle-même donc d'établir des relations nouvelles avec des objets (conceptuels) présents en elle. Il en résulte des relations qui peuvent se multiplier indéfiniment, du moins en puissance.

211,3 les racines irrationnelles : *al-judhūr al-ṣamm*

211,9 nous en parlerons après *(sanatakkalamu fīhi min ba'du)*

Probablement quand il étudiera le problème des Idées platoniciennes subsistantes.

211,16 in re *(fī la'yān)*

Avicenne distingue quatre manières de considérer la nature : 1. La nature en tant que nature. 2. La nature en tant qu'elle est apte à ce que, à partir d'elle, une forme universelle soit intelligée. 3. La nature en tant qu'elle a été intelligée en acte. 4. La nature en tant que capable de se joindre à une autre nature et d'autres accidents.

212,3 ... distinguer entre le tout et la partie *(al-farq bayn al-kull wal-juz')*

Avicenne établit un tableau des différences entre le Tout et l'Universel, chacun par rapport à ses « parties », les parties du Tout étant les particuliers.

Tout et parties	Universel et particuliers
1. Existe dans les choses.	1. N'existe que dans l'esprit.
2. Nombré par ses parties.	2. N'est pas nombré par les particuliers.
3. Ses parties le constituent.	3. Les particuliers ne le constituent pas.
4. Il ne constitue pas ses parties.	4. Constitue les particuliers.
5. Ne devient pas une de ses parties.	5. Est partie de la nature des particuliers.
6. Ne devient pas tout pour toute partie s'il se trouve seul.	6. Devient universel attribuable à tout particulier.
7. Ses parties sont finies.	7. Ses parties ne sont pas finies.
8. Le tout requiert que ses parties soient présentes simultanément.	8. L'universel n'a pas besoin que ses parties soient présentes ensemble.

Livre V - Chapitre troisième

213,4 Rappelons que genre = *jins* et espèce = *naw'*

213,6 l'intention logique connue et le sujet *(ala l-ma'na al-manṭiqī al-ma'lūm wa 'ala l-mawḍū')*

De même plus loin **213,9-10** : l'espèce logique : *al-naw' al-manṭiqī* et les formes des choses, *ṣuwar al-ashyā'*.

213,13 selon la moindre considération *(wa law bi-adna i'tibār)*

I'tibār pourrait indiquer également une relation. On ne voit pas très bien de quoi il s'agit : s'agit-il de toucher à la représentation, à en changer certains éléments ? Le texte n'est pas clair.

213,15 la matière de l'homme *(mādat al-insān)*

Corps *(jism)* a déjà deux acceptions distinctes : 1. Le corps mathématique : c'est une quantité continue dans laquelle ont peut imaginer trois dimensions se coupant à angles droits. 2. Le corps physique : c'est une substance, composée de matière et de forme, la forme de corporéité.

214,6-14 Prenons le corps comme substance *(wa in akhadhnā al-jism jawharan)*

Il semble qu'il s'agit de ceci : le corps, comme matière est composé : 1. de matière première. 2. de la forme de corporéité qui dit seulement les trois dimensions (longueur, largeur et profondeur). 3. d'autres formes qu'elles soient une ou mille », « substantielles ou accidentelles ».

214,17 Tandis que ce second *(wa amā hādha l-thānī)*

i.e. le corps pris au second sens.

215,14 Et de même l'animal *(wa kadhālika fainna l-ḥayawān)*

« L'homme est un animal » n'est vraie que si on prend animal au sens de genre, c'est-à-dire comme un corps qui a une sensibilité mais qui n'exclut pas que d'autres formes s'ajoutent à elle. Tandis que si je prends animal au sens de corps ayant une sensibilité et rien de plus, je ne peux pas l'attribuer à homme, ce n'est plus un genre mais une matière.

215,17 de sa matérialité *(māddiyatihi)*

plus exactement « au sujet de son caractère de genre ou de matière », *fī jinsiyyatihi aw māddiyatihi* i.e. si cette intention est genre ou matière.

215,18. ce sera un genre *(kāna jinsan)*

Le genre reste ouvert à toute adjonction de forme extrinsèque à ce qui le constitue. Et c'est pourquoi il peut être attribué au sujet qui est un attribut plus autre chose.

216,4 Par conséquent, à condition *(fa'idhan bishtirāṭ)*

Résumé concis mais parfait du problème :

1. Si l'intention est prise *sans* addition d'autre chose que ce qu'elle signifie, elle est .... matière.
2. Si elle est prise *avec* addition, elle est une .... espèce.
3. Si elle reste ouverte : ni restriction ni addition, elle est .... genre.

216,10 Mais dans l'existence *(wa ammā fī l-wujūd)*

Avicenne insiste sur le caractère logique des concepts de genre et de matière. Il faut remarquer que matière ici n'est pas prise au sens de matière première qui fournit le support de tout être corporel et qui, elle, n'est pas un concept logique, mais en tant que correspondant mentalement à une certaine *partie* du composé.

216,13 au sens où il n'est pas attribuable *(bima'na lā yuḥmal 'alayhi)*

pas attribuable = pris comme matière ; attribuable = pris comme genre.

216,13-15

La traduction suivante de ce passage nous semble plus exacte « quant à la corporéité que l'on suppose malgré la possibilité qu'elle puisse rester ouverte à toute intention, [mais] qui doit avoir obligatoirement les trois dimensions, etc...

217,2 au sens de matière *(bima'na al-mādda)*

i.e. le corps pris au sens de genre.

217,5 Il serait une cause *(lakāna sababan)*

« il » i.e. le corps au sens de genre, « le corps absolu ».

217,8 le cas est le même *(fa inna l-ḥukm fīhi kadhālik)*

De même, dans l'esprit on rendrait le genre non-attribuable à l'espèce si on lui donnait déjà une existence sans le laisser ouvert à l'addition de la différence spécifique.

218,1 sera encore quasi inconnu *(yakūn kal-majhūl)*

Le genre, tant qu'il n'a pas reçu de spécification est quasi inconnu parce qu'il peut être déterminé par un certain nombre de « différences spécifiques » que l'on ne connaît pas. Ce n'est qu'une fois que l'addition de cette différence est faite que le genre est déterminé.

219,3 pour être espèce *(fayaṣīru naw'an)*

L'esprit est incapable de déterminer, de rendre *hoc aliquid* le genre « corps », i.e. de le spécifier, sans qu'il sache quel est la différence spécifique qui le détermine.

Livre V - Chapitre quatrième

220,9 selon la manière mentionnée *('ala l-naḥw al-madhkūr)*

On ne voit pas à quoi se rapporte cette mention. Avicenne veut probablement dire que la blancheur n'est pas une différence spécifique qui puisse faire du genre « corps » une espèce déterminée, ni la masculinité ni la féminité non plus.

220,12 sera un animal « désigné » *(mushār ilayhi)*

littéralement « que l'on désigne ».

220,16 dans l'appropriation *(fī takhṣīṣ)*

le fait de rendre propre.

221,1 par voie de division *('ala sabīl al-qisma)*

Première condition de la véritable différence qui va spécifier le genre : elle doit être prise à partir d'une division essentielle par exemple ici mobile et immobile.

221,5 que la division découle nécessairement *(yajib an takūn al-qisma lāzima)*

explicite le caractère essentiel : la division doit être nécessaire.

221,7 ne soient pas accidentels pour le genre *(laysā 'āriḍayn lahu)*

deuxième condition de la division : qu'elle ne soit pas accidentelle.

221,8 que cette intention lui soit première *(an yakūn lahu dhālika l-ma'na awwalan)*

awwalan : on dirait en terminologie latine « primo per se ». Si on prend comme « intention divisante » ce qui n'est pas immédiat, par exemple pour la substance « capable de recevoir le mouvement » et « non capable de recevoir le mouvement », cela est un concomitant du corps. Autrement dit la substance doit d'abord être un corps, — donc localisé, — pour pouvoir être en mouvement.

Tandis que la division de la substance en corps et non corps est immédiate, sans intermédiaire.

221,16-22 Le schéma suivant illustre ce passage :

substance
non corporelle — corps (matière et forme)
corps : animé, doué de vie — non animé, non vivant
animé, doué de vie : non doué de raison (végétal, animal) — doué de raison (homme)

223,1 et sq.

Le fait pour « l'être humain » (animal raisonnable) de recevoir cette qualification de mâle ou de femelle n'influe pas sur sa spécification d'être humain.

A
animal
matière — forme
non-raisonnable — raisonnable
cheval — homme
matière-forme — matière-forme
mâle-femelle — mâle-femelle

A peut recevoir du côté de la matière, des accidents qui pourront distinguer en lui mâle et femelle, — sans que cela l'empêche de recevoir la vraie division spécifique « raisonnable » et sans non plus, produire une différence spécifique.

223,14 ni blanche ni noire d'une certaine manière *(lā abyaḍ wa lā aswad biwajh)*

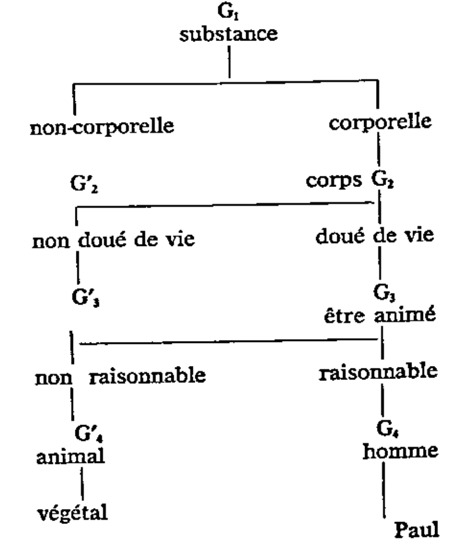
De même que « raisonnable » et « non-raisonnable » sont des différences spécifiques pour l'animal, « blanc » et « noir » sont des différences spécifiques pour la couleur. L'animal ne peut exister que comme raisonnable ou non doué de raison ; de même la couleur pour exister, doit être noire ou blanche.

224,7 Nous dirons *(fanaqūl)*

Avicenne va exposer sa théorie concernant la préparation de la matière pour la réception de la forme et devenir une espèce. Avant de recevoir la forme spécifique, par exemple avant de devenir homme ou cheval, elle peut recevoir par « le choc des choses naturelles » des modifications accidentelles (par exemple féminité, masculinité) qui n'influent pas sur la fin à obtenir. Ces concomitants nécessaires ne sont pas des différences.

225,7 Il reste deux recherches *(wa yabqā baḥthān)*

A partir de G_2, tous les corps « sont composés de matière et de forme » et dès lors, il faut pour distinguer les différences spécifiques des concomitants nécessaires, voir à quel niveau les accidents adviennent.



226,2 que les deux lui arrivent *(an yaqa' fīhi kilāhumā)*
non pas simultanément mais l'un ou l'autre.

226,3 Quant au second problème *(wa amma l-baḥth al-thānī)*
Le second problème énoncé plus haut (225,7) : comment se fait l'unité de l'espèce à partir du genre et de la différence spécifique ?

227,7 ce dont l'intention ne lui est pas nécessaire *('ala mā lā yaḥtāj ila m'a'nāh)*
Il y a des éléments qui entrent dans le genre sans qu'ils soient des éléments spécifiques. Rien n'empêche que le genre s'attribue à ces éléments : ils accompagnent le genre.

Livre V - Chapitre cinquième

228,4 à la fois dans l'existence et dans l'intelligence *(fī l-wujūd wa fīl 'aql jamī'an)*
A la différence du genre et de la différence spécifique, — qui sont des intentions secondes, — l'espèce existe in re, et dans l'intelligence. Il s'agit de l'espèce des espèces i.e. l'espèce réalisée in re, — qui ne peut plus recevoir des différences essentielles mais seulement des accidents individuants la rendant *hoc aliquid*, « désigné ».

228,9 et sq. Ces propriétés et ces accidents *(wa takūn tilka l-khawāṣ wal-a'rāḍ)*
Les propriétés et accidents advenant à l'espèce sont :
1) ou des relations seulement, pour les choses simples et les accidents individuels ;

2) ou des états ajoutés aux relations :
a) certains, quand ils disparaissent, le « désigné » disparaît ;
b) d'autres, quand ils disparaissent, le « désigné » ne perd pas sa quiddité mais son altérité.

Livre V - Chapitre sixième

230,5 comme la raison et la sensibilité *(mithl al-nuṭq wal-ḥiss)*
Il faut distinguer entre rationalité et rationnel, sensibilité et sensible. On peut dire : « l'homme est rationnel » mais non « l'homme est rationalité ».

230 où elles sont des divisions *(al-latī hiya aqsām...)*
On devrait plutôt traduire par parties au sens où un terme univoque s'applique univoquement aux individus qui réalisent son essence. Ici ce serait la « rationalité » et non le rationnel.

230,16 le genre en puissance l'est *(fal-jins bil-quwwa huwa)*
Animal est en puissance rationnel ; il contient implicitement la différence qui s'actualise dans l'espèce « homme ».

231,5 ne seront attribués à l'espèce *(maqūlān 'ala l-naw')*
De nouveau Avicenne attire l'attention sur la différence entre la nature comme « genre », attribuable à l'espèce et la nature comme matière, non attribuable.

231,10 le plus général des attributs *(a'amm al-mahmūlāt)*
ce qui s'attribue de la façon la plus générale, i.e. les catégories prédicamentales.

231,13 cela irait jusqu'à l'infini *(wa yadhhab hādha ila ghayr al-nihāya)*
La différence n'est pas un prédicament mais a un niveau moins général ; par quoi se distinguera-t-elle de l'intention qui lui est supérieure ?

231,15 de sa quiddité, comme l'existence *(limāhiyyatihi kal-wujūd)*
Remarquons la formule d'Avicenne : *al-wujūd* (que nous avons toujours traduit par existence) est un *lāzim* concomitant nécessaire de la quiddité.

232,2 dans l'intelligence et dans l'esprit *('ind al-'aql wal-dhihn)*
Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de tenir compte de cette « redondance ». Ce qui est important, c'est de distinguer : 1. La représentation dans l'esprit, l'aspect logique. 2. La définition qui n'est que l'expression des concepts élaborés par l'esprit. 3. L'existence in re.

232,7 et sq. Tandis que si l'association... *(wa ammā idhā kānat al-mushāraka)*
Couleur et nombre sont associés dans l'existence, ils sont différents par la quiddité. Dans la définition de la couleur, l'esprit n'a pas besoin d'y associer le nombre : elle a par elle-même sa définition.

232,12 Et si le nombre s'associe... *(wa law shārakahu l-'adad)*
Law : supposition non réalisable. Il faudrait plutôt traduire : si (par impossible) le nombre s'associait à elle (la couleur). L'association couleur et nombre n'est point dans l'essence mais d'une façon extrinsèque.

232,1 non en tant qu'il est partie de sa quiddité *(lā 'ala annahu juz'un min māhiyyatihi)*

L'homme est un animal rationnel. Je peux dire : « l'homme est un animal, parce que « animal » est une partie de la quiddité de l'homme (le genre est attribuable à l'espèce). Je peux dire également : le rationnel est un animal (le genre attribué à la différence), parce que dans l'espèce est un concomitant du raisonnable, mais non en tant qu'il entre dans la quiddité.

233,8 Par conséquent, sa séparation d'avec lui *(fayakūnu infiṣāluhu 'anhu)*

Le terme arabe *infiṣāl* a la même racine que *faṣl*, différence. Il vaudrait donc mieux traduire par : « différenciation ».

233,10 sa séparation *(yanfaṣilu)*

Même remarque que la note précédente ; il vaudrait mieux traduire par « sa différenciation ». Le genre et la différence ont des quiddités différentes, par elles-mêmes et aucun d'eux n'entre comme partie dans la définition de l'autre.

233,10 par rapport au reste des choses *(ma' sā'ir al-ashyā')*

i.e. les autres éléments que le genre.

233,18 Et il tombe également sous le relatif *(wa yaqa'u ayḍan taḥta l-muḍāf)*

S'agit-il de relation ou d'addition ? On aurait alors pour le premier terme, *al-muḍāf* : « ce qui est ajouté » et pour le second, *iḍāfa* : l'addition. Le texte est ambigu mais étant donné qu'il s'agit de connaissance, il s'agit probablement de la relation du sujet connaissant à l'objet connu.

234,6 des « intentiones » composées d'une relation et d'une... *(min al-ma'ānī al mu'allafa min nisbatin wa jawhar)*

Ici le mot arabe est *nisba*, qui ne peut être traduit ici que par relation. Ce qui indiquerait que dans le passage précédent (233,18) il faudrait également traduire *īḍāfa* par relation. Horten renvoie ici à *Logique*, 1re partie, ch. I, 13 et ch. II, 1.

234,13 le plus général des attributs, c'est un prédicament *(mā huwa a'amm al-maḥmūlāt fahuwa maqūla)*

Sur la structure des Catégories, cf. éd. du Caire, l'Introduction de I. Madkour.

234,18 par la seule quiddité *(bi-mujarrad al-māhiyya)*

Thèse affirmée déjà plus haut avec insistance (cf. 234,1 et sq.).

235,6 univoquement *(bil-tawāṭu')*

Et plus loin par dérivation, *bil-ishtiqāq*.

235,13 absolument *(muṭlaqan)*

L'attribution est faite simplement sans préciser si l'attribut est substantiel ou accidentel.

Livre V - Chapitre septième

236,4 les gens de savoir *(ahl al-ṣinā'a)*

Traduction un peu large. Avicenne a probablement en vue *ṣinā'at al-manṭiq*, la Logique ou même la Métaphysique, cf. la longue notice dans Goichon, *Lexique*, N° 367.

236,5 Chacun d'eux est distinct de l'autre *(wa kullu wāḥidin minhumā mufāriq lil-ākhar)*

Faraqa, c'est séparer, diviser, distinguer différencier. Mais il désigne aussi ce qui est « séparé » de la matière, par exemple les esprits séparés, *al-'uqūl al-mufāriqa*, séparés de toute matière.

236,9 parce qu'il en est une partie *(liannahu juz'un minhu)*

Le genre est partie de l'espèce. Cf. ce qui a été dit plus haut, ch. quatrième.

236,10 l'ensemble de l'animal et du raisonnable *(majmū' al-ḥayawān wal-nāṭiq)*

Nous avons déjà fait remarquer que *majmū* évoquait l'idée d'une collection, d'un ensemble, d'un aggrégat et que peut-être le mot « magma » utilisé en chimie était d'origine arabe, cf. plus haut, 120,3.

236,11 celui qui lui-même est raisonnable *(bal al-ladhī huwa bi'aynihi al-nāṭiq)*

Bi'aynihi : *'ayn* c'est l'ipse latin. On sait qu'il désigne également l'essence de la chose *'ayn al-shay'*, est également au pluriel, *al-a'yān* la réalité extérieure, cf. la longue note de Mlle Goichon, *Lexique*, N° 474.

236,12 selon la manière que nous avons dite auparavant *('ala l-naḥw al-ladhī qulnā qabl)*

i.e. comme nous l'avons expliqué auparavant. L'animal en soi *(al-ḥayawān fī nafsihi)* n'existe pas.

237,3 il se trouve en elle réalisé *(bal yakūnu fīhi muḥaṣṣalan)*

Muḥaṣṣal est un mot technique difficile à préciser, cf. Mlle Goichon qui pour *muḥaṣṣal* donne : ce qui a l'être, ce qui est parvenu à l'acte, ce qui est réalisé, ce dont l'être est parfait, achevé. (*Lexique*, N° 164). Lire également les notices des mots dérivés de la racine ḥ.ṣ.l, N° 161 *(ḥuṣūl)*, 162 *(taḥṣīl)*, 164 *(muḥaṣṣal)*, 165 *(mutaḥaṣṣil)*. Cf. aussi l'article du P. W. Kutsch, in *MUSJ 27* (1947-48), pp. 167-176.

237,4 ... par le sens, l'imagination et la raison *(bil-ḥiss wal-takhayyul wal-nuṭq)*

L'esprit a à découvrir dans le réel ce qui détermine le genre, animal par exemple, pour arriver à découvrir la « différence » qui fera du genre indéterminé de la substance animée un animal ou un homme.

237,5 Quant à la sensibilité... *(idhā ukhidha al-ḥiss...)*

Le mot *ḥiss* chez Avicenne signifie « le sens en général, les cinq sens pris collectivement, ou tel sens avec un qualificatif qui le précise ; la faculté de sentir, la sensibilité » (Goichon, *Lexique*, N° 150).

237,6 par la volonté *(bil-irāda)*

Il semble que le mot ici soit précis dans un sens très général, cf. Goichon, *Lexique*, N° 282.

237,8 mais elle est le principe de tout cela *(bal huwa mabda' li-jamī' dhālika)*

« elle » : il s'agit de la différence spécifique.

237,17 Nous entendons par sensible *(fa 'anaynā bil-ḥāss)*

Nous corrigeons le texte d'après Bekhīt et lisons *al-ḥāss*.

237,9 sont de diverses sortes *('ala aṣnāf)*

Les diverses sortes d'union sont : 1) comme l'union de la nature et de la forme ; 2) union par composition et mélange d'éléments indépendants ; 3) union des choses dont l'une ne se constitue en acte que par ce qui s'annexe

à elle ; 4) union de ce qui est en acte avec un accident (corps et blancheur par exemple) ; 5) comme la mesure avec la ligne, la surface et la profondeur.

240,2 Celui-là qui est le récepteur *(innā hādha l-qābil)*

Il vaut mieux traduire « cela qui reçoit » puisqu'il ne s'agit pas nécessairement d'une personne.

240,8 ne la change pas mais la détermine *(laysa yughayyiruhu bal yuḥaqqiquhu)*

L'intellect peut reconstituer en quelque sorte le passé et établir une comparaison avec le présent : il y a une multiplicité mais qui n'est que dans l'esprit.

240,10 Bien qu'ils soient divers *(wa innahu wa in kāna mukhtalifan)*

litt. : « bien qu'il soit divers ». Il s'agit du *tawḥīd*, de l'unification du genre et de la différence mais nous avons préféré traduire d'après le sens.

240,13 Il vaudrait mieux traduire ce passage de la manière suivante : « mais s'il y a une composition en elles, c'est de la manière que nous avons dite, — cependant chacune des deux choses... »

241,10 tu trouveras à ce moment une multiplicité dans l'esprit *(wajadta hunāka kathratan fī l-dhihn)*

L'esprit peut appréhender les deux éléments de la définition (genre et différence) per modom unius, et c'est alors l'espèce qui est appréhendée comme « une », — animal raisonnable — qui est l'homme. Mais elle peut aussi distinguer, en cette définition, les deux éléments, et à ce moment, la multiplicité se trouvera dans l'esprit.

Livre V - Chapitre huitième

243,6 par voie d'antériorité et de postériorité *('ala sabīl taqdīm wa ta'khīr)*

Il y a des degrés dans l'adéquation de la définition au défini : en premier lieu et en vérité *(awwaliyyan wa bil-ḥaqīqa)* elle s'applique à la substance, puis aux « autres choses », i.e. aux formes naturelles et aux accidents en tant qu'elles se rapportent aux substances.

243,15 Quant aux composés *(wa ammā l-murakkabāt)*

D'après le contexte, il s'agit des substances naturelles avec leurs accidents. La différence entre la définition d'une essence et le défini, c'est que la première mentionne la substance deux fois, alors que dans la réalité le défini n'existe qu'une fois.

244,6 Le nez camus *(al-anf al-afṭas)*

Dans *al-anf al-afṭas*, le mot nez est mentionné. Mais *afṭas* tout seul désigne « un nez profond », *anf 'amīq*. Il est assez curieux que « profond », *'amīq* en vient à désigner une « courbure » Avicenne emploie l'expression « *al-sāq al-mu'ammaqa* », que nous avons traduit par « jambe arquée ».

244,16 *Jāḥiẓ* : célèbre écrivain arabe, virtuose dans l'art de décrire, en une langue très riche, truculente, et pittoresque les personnes et les choses. Ses « descriptions » ne sont pas pour autant des « définitions » au sens technique du terme. Sur cet auteur, cf. l'Eenc. de l'Is. sous Djahiz.

244,18 sa quiddité est son essence *(māhiyyatuhu dhātuhu)*

Le simple ici, *al-basīṭ* c'est ce qui ne comporte pas de composition, qui est donc pure forme. Ce sont les substances intellectuelles séparées. Avicenne dira plus loin : 245,6-7 : « pour tout simple sa forme c'est aussi son essence puisqu'il ne comporte pas de composition ».

245,7 leur forme n'est pas leur essence ni leur quiddité eux-mêmes *(wa ammā l-murakkabāt ṣūratuhā dhātuha wa lā māhiyyatuhā dhātuhā)*

Passage difficile à cause de l'ambiguïté du mot *dhāt* qui peut désigner soit l'essence, soit le « soi-même » (ipse). On pourrait peut-être mieux traduire ce passage de la manière suivante : « ni leur forme ni leur quiddité n'est leur essence (ou n'est eux-mêmes).

246,1 il n'y a pas désignation à quelque chose de déterminé *(laysa fīhā ishāra ila shay'in mu'ayyan)*

La définition ne peut donner que les concepts essentiels genre et différence spécifique : elle peut ajouter des éléments concomitants mais l'ultime détermination concrète, le *hoc aliquid* ne peut être fourni que par un signe sensible, un mouvement, un signe.

246,9 le philosophe religieux *(al-falayasūf al-dayyin)*

Dīn, c'est la religion d'où le qualificatif *dayyin* qui signifie pieux, dévôt, saint, religieux.

246,16 l'intelligence ne peut s'arrêter à lui que par le sens *(wa lam yajid al-'aql 'alayhi wuqūfan illā bil-ḥiss)*

Dans tout ce passage, Avicenne souligne avec force que, quelle que soit la multiplication des attributs pour désigner un individu, ils ne peuvent l'atteindre « existentiellement » : l'individu est ineffable ; il faut le « désigner » d'une façon sensible.

247,1 chacun d'eux vérifie entièrement la vérité de l'espèce *(kullu shakhṣin minhā mustawfin li-ḥaqīqat al-naw')*

Il ne s'agit que des individus qui réalisent chacun tout seul l'espèce : ils ne se multiplient pas par la matière. Ils sont donc simples. L'intelligence qui saisit la « définition » de cette essence simple, saisit la seule et unique réalisation.

247,6 pour le singulier *(lil-mufrad)*

le singulier, *al-mufrad* ; le particulier, *al-juz'ī*.

Livre V - Chapitre neuvième

248,5 Quand nous disons... *(qulnā inna...)*

Avicenne revient sur son affirmation constante : le genre et l'espèce ne constituent pas des « parties » du composé, mais elles sont parties de la définition. Cela n'empêche pas que l'espèce existante puisse posséder des parties.

248,8 L'apparence des choses : *ẓāhir al-ḥāl*

248,15 duquel se formerait la forme du cercle *(tata'allaf 'anhā ṣūrat al-dā'ira)*

Il faut distinguer *al-dā'ira*, cercle (qui est une surface) du *muḥīṭ*, la circonférence qui est une ligne.

249,1 et au cercle d'avoir en lui un segment *(wa lil-dā'ira an an takūn fīhā qiṭ'a)*
c'est la surface contenue entre un arc de cercle et deux rayons.

249,3 matière intelligible : *mādda 'aqliyya*

249,15 Ces trois exemples diffèrent *(thumma taftariq hādhihi l-amthila al-thalātha)*

Trois exemples qui illustrent les rapports du tout aux parties : 1. Le doigt pour l'homme. 2. Le segment dans le cercle. 3. L'angle aigu dans l'angle droit.

250,10 et sq. l'angle aigu pour exister n'a pas pour condition *(wal-ḥādda laysa min sharṭihā fī l-wujūd)*

L'angle droit : *al-qā'ima* ; l'angle aigu : *zāwiya ḥādda* ; l'angle obtus : *zāwiya munfarija.*

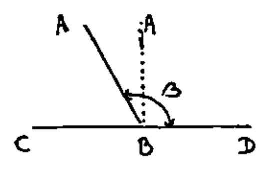
250,16 l'angle plan : *al-zāwiya l-saṭḥiyya*

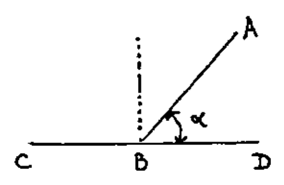
251,7 distance linéaire : *bu'd saṭḥī*

251,13 peut conserver son caractère d'obtus *(qad yaḥfaẓ al-infirāj)*

L'angle obtus peut varier à l'infini puisque l'inclinaison de AB sur CD vers la gauche (angle β) peut varier d'une façon continue. Il en est de même pour l'angle aigu : inclinaison de AB sur BD, vers la droite (angle α).

Tandis que l'angle droit ne se réalise que dans une position unique : il n'y a qu'un angle droit. C'est par lui que seront mesurés les angles aigus et obtus.





252,10 il se vérifie par lui-même *(fatataḥaqqaq bidhātihā)*

Un des autres avantages de l'angle droit pris comme base de la définition de l'aigu et de l'obtus, c'est qu'il peut servir de mesure pour ceux-ci.

TABLE DES MATIÈRES

Traduction

I. — LIVRE PREMIER

La philosophie première - L'Existant
Les premiers principes

II. — LIVRE DEUXIÈME

La substance - Ses divisions

III. — LIVRE TROISIÈME

L'accident - Sa nature - Ses variétés - Ses définitions

LIVRE QUATRIÈME

Rapports réciproques des substances et des accidents

LIVRE CINQUIÈME

L'universel et le particulier - Le tout et la partie

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : 4e trimestre 1978